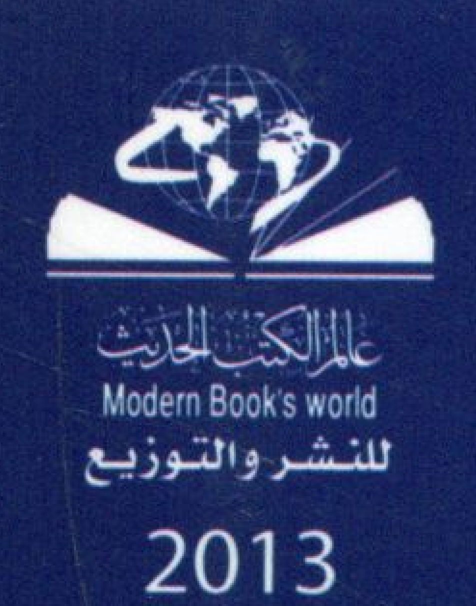
قراءة جديدة
لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا
عند ابن رشد



الدكتور
رمضان بن منصور
الجامعة التّونسية

قراءة جديدة

لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقيا

قراءة جديدة

لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا

عند ابن رشد

الدكتور

رمضان بن منصور

باحث وأستاذ بالجامعة التّونسية

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

إربد- الأردن

2013

الكتاب

قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد

تأليف

رمضان بن منصور

الطبعة

الأولى، 2013

عدد الصفحات: 380

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2012/7/2519)

ISBN 978-9957-70-621-0

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (00962 -27272272)

خلوي: 0785459343

فاكس: 00962 -27269909

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com
almalktob@hotmail.com
www.almalkotob.com

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 5264363/ 079

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357

فاكس: 00961 1 475905

تنويه

هذا العمل هو في الأصل أطروحة دكتوراه في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة نُوقشت يوم 22 فيفري 2011 من قبل لجنة تتألّف من الأساتذة: فتحي التريكي (رئيسا)، ومقداد عرفة منسيّة (مشرفا)، وعبد الرّحمان التّليلي، ومحمّد بن ساسي (مقرّرين)، ورضا عزّوز (عضوا)، وتحصّل عليها صاحبها بملاحظة "مشرّف جدّا". فإليهم وإلى من ساهم في إخراج هذا العمل للنّشر كل الشكر.

الإهداء

إلى التّومية

إلى فرح الرحمة المهداة بعد طول انتظار

تصدير

"من وقف على تقصير منّا فيما وضعناه فليعذرنا فإنّا لم نجد في هذه القوانين لمن تقدّمنا شيئا نستعين به وما كان منها ليس فيه تقصير فليحمدنا عليه إذ كنّا أوّل من تكلّم في ذلك."

ابن رشد، تفسير مابعد الطبيعة، مقالة الزاي، التفسير60 ، 1 ص 1021.

مقدّمة عامّة

ينظر العمل المُقدّم في الورقات التّالية في مسألة فلسفية لم تحظ، في مجال الدراسات الرشدية العربية المعاصرة، بالقدر الذي ينبغي أن يُنظر فيها. غير أنّ المسألة وإن كانت تنطلق من المتن الرشدي فإنّها تنفتح على الفلسفة اليونانية في وجهها الأرسطي تحديدا. ولكن ما هو الموضوع الذي يتعرّض له العمل بالفحص؟ إنّه علاقة المنطق بالميتافيزيقا عند ابن رشد.

يبدو الموضوع منذ الوهلة الأولى شاسعا ومترامي الأطراف. ويُمكن ردّ سبب الترامي إلى السجّل الاصطلاحي للفظتيْ ما بعد الطبيعة والمنطق. من ذلك أنّ المصطلح الأوّل يُخفي عدّة تسميّات أخرى من قبيل العلم الأوّل، والصناعة العامّة، والحكمة المطلقة، والفلسفة الأولى، والعلم الإلهي، وعلم الجوهر، وعلم الوجود بما هو موجود...

وهذه المصطلحات وإن كانت تبدو في الظّاهر متماثلة من جهة المعنى إلاّ أنّه يصعب في الحقيقة اعتبارها متماهية تماهيا مطلقا، وذلك بالنظر إلى اختلاف استخداماتها السياقيّة في **تفسير ما بعد الطبيعة** لابن رشد.

ينسحب الأمر كذلك على مصطلح المنطق فهو "لفظة عائمة" عند كلّ من أرسطو وشارحه الأكبر، إذ لا يُقصد به، وهذا على الأقلّ في التقليد العربي للمنطق الأرسطي، علما محدّدا وإنّما مجموعة الكتب المنطقية الثمانية التّي تُشكّل ما يُعرف اليوم بالأرغانون. وهي تبدأ عند العرب **بالمقولات، العبارة، القياس (التّحليلات الأولى)، البرهان (التّحليلات الثواني)، الجدل، السفسطة، الخطابة**، لتصل أخيرا إلى **الشّعر**. هذا إضافة إلى كون لفظة المنطق غير مُحدّدة الدلالة في **تفسير ما بعد الطبيعة**، إذ غالبا ما يكون معناها لصيقا بالجدل وبالأقاويل المشهورة والمحمودة وليس بالبرهان كما يذهب إلى ذلك ظنّ الكثير.

وإذا ما تقرّرت هذه الملاحظات، المتعلّقة مبدئيا بالناحية الاصطلاحية، عندها يمكن التشكّيك في مدى وجاهة موضوع عملنا ودقّته، فأيّ المعاني تحديدا نقصد بعلم ما بعد الطبيعة: هل هي الفلسفة الأولى؟ أم العلم الإلهي؟ أم علم الوجود بما هو موجود؟ وأيّ المعاني يجب حملها على المنطق في صيغة الموضوع: هل هي الجدل كما هو ظاهر؟ أم القياس النّاظر في صورة العلم؟ أم البرهان الفاحص في مادّة العلم؟...

وإن كان ذلك كذلك، فإنّه ينبغي حصر موضوع العمل في معنى يكون أكثر دقّة يسمح لنا ليس فقط بمعالجته معالجة على غاية من الفحص وإنّما أيضا بالعثور على إثباتات تشرّع لإمكان الفحص العلمي لمثل هذا الموضوع في حدّ ذاته.

استنادا إلى كثافة حضور مطالب البرهان وشدّة اختلاطها بمطالب علم ما بعد الطبيعة يمكن القول بأنّ علم البرهان، أيّ القول العلمي اليقيني، هو المعنى المقصود بالمنطق. ويظهر الارتباط بين هذه المطالب ليس فقط في **تفسير ما بعد الطبيعة** وإنّما أيضا في **الشّرح الكبير لكتاب البرهان**.

في الكتاب الأوّل، مقالة الباء، التفسير4، يفحص ابن رشد في المسألة الغامضة الثانية المتعلّقة بالحيرة حول هل أنّ أوائل البرهان موضوع نظر علم ما بعد الطبيعة أم أنّها موضوع نظر علم آخر. أمّا في الكتاب الثّاني، المقالة الأولى، الفصل العاشر، فيحدّد ابن رشد هويّة هذا العلم الآخر المتمثّل في علم البرهان الذي يُشارك علم ما بعد الطبيعة في الفحص عن الأصول الموضوعة، والمصادرات، والحدود.

نكتفي هنا بمثال واحد يؤكّد ضرورة استقصاء النظر فيما بين **البرهان** و**ما بعد الطبيعة** من علاقة. إلاّ أنّنا وإن حدّدنا المعنى الذي يجب أن يُحمل عليه لفظ المنطق فإنّ الغموض يبقى لاحقا بلفظ ما بعد الطبيعة.

بُغية تحديد المعنى الدقيق لمصطلح ما بعد الطبيعة من الأفضل العودة هنا إلى ما تضمّنته مقالة الجيم من حلول لأغلب المسائل الغامضة التّي طُرحت في مقالة الباء. يكشف ابن رشد في مقالة الجيم، التفسير7 ، عن المعنى الدقيق الذي نُفضّل من هنا فصاعدا استخدامه، وذلك عوضا عن لفظ ما بعد الطبيعة، فالعلم الذي يفحص في المعارف العامّة هو علم الوجود بما هو موجود.

هكذا إذن نصل إلى تحديد دقيق لموضوع بحثنا فعوض علاقة المنطق بعلم ما بعد الطبيعة يبدو من الأحرى علميا البحث في علاقة البرهان بعلم الوجود. وهذه النتيجة لا تعدو في الحقيقة أن تكون إلاّ تدقيقا في المصطلحات المُستخدمة. ونحن وإن لن نحترم هذه التحديدات المفهوميةفي بعض سياقات بحثنا فليعذرنا القارئ المتخصّص، فإنّنا نودّ إضافة إلى مُخاطبته مُخاطبة قارئ آخر قد يشقّ عليه التدقيق في العبارة والصرامة في المصطلح.

لم يكن اختيار النظر في علاقة المنطق بعلم ما بعد الطبيعة اختيارا ذاتيا بقدر الرغبة التّي كانت تحدُونا في اختيار الاشتغال على ميتافيزيقا أرسطو وابن رشد. ذلك أنّ التكوين الذي حصّلناه في المنطق، قبل الشّروع في هذا العمل، لم يكن يسمح صراحة بالميل إلى المنطق. ولكن سرعان ما تحوّل هذا العزوف إلى رغبة في مباشرة المنطق الأرسطي حينما وقفنا على تداخل كتب **المقولات**، و**العبارة**، و**البرهان** بعلم ما بعد الطبيعة.

لقد تأكّد هذا الاختيار حينما وصلنا إلى قناعة، تبدو بديهية عند جمهور المختصّين في الدراسات الأرسطية والرشدية، وهي أنّ المنطق الأرسطي، في شكليْه الصوري (القياس) والمادي (البرهان)، ما هو إلاّ انعكاس لبنية الميتافيزيقا الأرسطية ذاتها. ويتمظهر هذا الانعكاس في عدّة وجوه مثل العلّة، والجوهر، والحدّ، والحمل...

إنّ استقصاء النظر في خواص المقدّمة البرهانية، وتحديدا في وجوب كون المقدّمة علّة للنتيجة (**الشّرح الكبير لكتاب البرهان**)، سيفضي بنا إلى كشف أنّ جذور هذا الشّرط المعرفي تعود إلى الميتافيزيقا. وذلك حينما يُبيّن ابن رشد العلاقة الضرورية بين الموجود الأوّل وبقية الموجودات (**تفسير ما بعد الطبيعة**). والأمر عينه ينسحب على مفردة الجوهر. من ذلك أنّ تعريف الجوهر في القضية المنطقية باعتباره حاملا أو ذاتا (**تلخيص كتاب المقولات**) إنّما يعود بجذوره الأولى إلى رسومات الجوهر الميتافيزيقية في مقالة الزاي تحديدا (**تفسير ما بعد الطبيعة**).

إنّ هذا التشابك الخفي بين المنطق والميتافيزيقا من جهة انتقال المفاهيم، ومن جهة استعمالات الواحد (المنطق) في الآخر (الميتافيزيقا)، كما سنعرض ذلك لاحقا، أفضى بنا إلى تصوّر شبيه بالأصل الموضوع وضعا. وهو أنّه من الصعب فهم إشكاليات الفلسفة الرشدية فهما موضوعيا دون الانتباه إلى التقاطعات الخفية الحاصلة بين المنطق والميتافيزيقا.

يبدو مشهد الدراسات الرشدية اليوم مختلفا باختلاف جغرافية المكان. إذ تمثّل أوروبا الغربية وشمال أفريقيا الوجهان المشرقان لحركة نشاط هذه الدراسات. أمّا فيما يتعلّق بالمجال الأنكلوساكسوني فإنّ ندرة وصول أعماله إلى بلادنا وقلّة المعلومات حول أنشطته العلمية الراهنة لن يمنعانا من استبعاد هذا المجال من دائرة رسم مشهد الدراسات الرشدية نظرا للحالة المتطوّرة التّي وصلت إليها الدراسات الاجتماعية عموما والرشدية على وجه الخصوص هناك.

سنكتفي الآن بإلقاء نظرة خاطفة حول موضع عملنا في ضوء آخر تراكمات الانتاجات العلمية المتعلّقة بالفلسفة الرشدية.

يبدو المركز الوطني للبحوث العلمية بباريس، المعروف اختصارا بـ: CNRS، وتحديدا عمل مجموعة من الباحثين حول تاريخ الفلسفة والعلوم العربية، رائدا في مجال الأبحاث الميتافيزيقية، والمنطقية، والبسيكولوجية عند ابن رشد. ولكن على الرغم من العناية والحفاوة التّي يلقاها ابن رشد في هذه الدراسات إلاّ أنّها حسبما نعتقد مازالت في مرحلة الدراسات المستقلّة والمفردة.

نقصد أنّ أغلب الأعمال، والمحاضرات، والندوات، والمقالات التّي تُنشر وتُذاع هناك إنّما تكرّس جهودها إمّا نحو مسائل منطقية، مثل الاهتمام بمنزلة الخطابة أو الجدل عند ابن رشد ومقارنتهما بما ورد عند أرسطو أو عند بعض شرّاحه الهلنستيين، والعرب، واللاتين، وإمّا نحو مسائل ميتافيزيقية كالنظر مثلا في طبيعة الإله، وفي صفاته، وفي العقول المفارقة...

ربّما يعود سبب تكرّيس هؤلاء الباحثين لجهودهم نحو تناول بعض هذه المسائل بصفة منفردة إلى المرحلة الجديدة التّي دخلتها الدراسات الرشدية، فهي قد تجاوزت المرحلة الاستشراقية الأولى، التّي كانت

تهتّم أساسا بإصدار أحكام عامّة حول الفلسفة الرشدية، نحو مرحلة ثانية أولَت للنصوص المنزلة التي تستحقها.

هكذا نلاحظ إذن النقص الذي تعوزه الدراسات الرشدية اليوم فيما يتعلّق بدراسة العلاقات التي يمكن للعلوم، النظرية والعملية، أن تتشارك أو أن تتقاطع فيها. ومن بين هذه الإمكانات النظر في علاقة المنطق بالميتافيزيقا عند ابن رشد. ولكن إذا كانت حال الدراسات الرشدية في الغرب مازالت أحادية في تناولها لأهمّ القضايا التي أثارها ابن رشد، فإنّ حالها في شمال أفريقيا يبدو في خطواته الأولى وذلك بفضل بعض الإشراقات القادمة من المغرب الأقصى خاصّة.

بفضل مركز الدراسات الرشدية بجامعة فاس المغربية حَظِيت أعمال ابن رشد منذ أوائل ثمانينات هذا القرن بعناية فائقة من قبل المرحوم جمال الدين العلوي. توجّهت عناية الأخير في البداية نحو تحقيق النصوص المنطقية تأسيسا لنظرية رشدية في العلم، ثمّ تُوجّت هذه العناية بعد ذلك بأعمال محمد المصباحي حول بعض المسائل الميتافيزيقية لابن رشد.

يكمن فضل هذا المركز على واقع الدراسات الرشدية في العالم العربي في نقلة هذه الدراسات من مرحلة تراثية إلى مرحلة علمية تميّزت بنشر بعض النصوص المفقودة وتحقيقها تحقيقا علميا. ولكن رغم ذلك فإنّ النقص كان موجودا في أنشطة هذا المركز من ذلك عدم تطرقه، في الندوات العالميّة التي نظّمها، إلى مسألة علاقة المنطق بالميتافيزيقا على أنّ هذا النُقص يبدو راجعا إلى حداثة المركز.

أمّا فيما يتعلّق بالصعوبات التي تعرّض لها عملنا فهي تنقسم إلى ثلاثة أنواع متفاوتة التأثير: صعوبات متعلّقة بفهم النصوص، وصعوبات متعلّقة بضياع بعض النصوص والخرام بعضها الآخر، وصعوبات متعلّقة بندرة المراجع الناظرة في موضوع عملنا على وجه التحديد.

قد لا نبالغ إذا ما صرّحنا بأنّ صعوبة فهم بعض النقول العربية القديمة في المنطق وفي الميتافيزيقا لم تعترضنا نحن فحسب وإنّما اعترضت كذلك ابن رشد. إذ لم يكف الأخير عن التشكّي ليس فقط من التباس عبارة أرسطو، وإنّما أيضا من غموض الترجمات العربية القديمة التي كانت متوفّرة بين يديه آنذاك. بالفعل، لقد مثّلت بعض الترجمات، وخاصّة ترجمة كتاب **ما بعد الطبيعة**، في أحايين كثيرة عقبة حالت دون بلوغ فهم سليم ومقبول للعبارة الأرسطية.

قد يعود ذلك إلى طبيعة تراكيب العبارة، وظروف نشأة المصطلحات الفلسفية، والعادات الفكرية والنفسية لمعرّبين يعود أغلبهم إلى القرون الأربعة الأولى من السنة الهجرية. إنّ ما تتميّز به لغة هذه القرون من مَيْل نحو الإيجاز وجفاف في المصطلح قد أثّر تأثيرا مباشرا في فهم بعض الفقرات التي قد تكون مهمّة بالنسبة إلى عملنا. أضف إلى ذلك أنّ الترجمات التي استأنس بها ابن رشد لمقالات كتاب **ما بعد الطبيعة** لا ترجع إلى معرّب واحد بل إنّ عدد معرّبي هذه المقالات قد جاء مماثلا تقريبا لعدد مقالات الكتاب.

قصد الخروج من هذا المشكل لم يكن أمامنا من مخرج سوى العودة إلى الترجمات الأجنبية المعاصرة ومحاولة الاستئناس بها، خاصّة حينما تعترضنا صعوبات في فهم نصوص غامضة.

كذلك اعترضت طريقنا صعوبات لا تقلّ تأثيرا عن الصعوبات الأولى، وهي تتمثّل أساسا في ضربين من الضياع: إمّا ضياع لاحق بفصول أو بمقالة لم نعثر له اليوم على تتمّة في النسخة الأصلية، وإمّا انخرام في بعض الفقرات يعود إلى الحالة التّي وُجد عليها المخطوط. نجد الضرب الأوّل في كتاب **ما بعد الطبيعة** حيث ضاعت الترجمة العربية لجميع الفصول الأربعة الأولى مع جزء كبير من الفصل الخامس لمقالة الألف الكبرى.

سوف يعكس ضياع هذه الفصول عدّة إشكالات في محاولتنا تحديد معاني الحكمة، والفلسفة الإلهية، والتمييّز بين الصناعة والعلم وبقية مراحل تكوّن العلم حسب تفسير ابن رشد. لذلك سوف يُلاحظ القارئ أنّه حينما باشرنا النظر في هذه المعاني عند ابن رشد اضطّررنا إلى العودة إلى ما قاله أرسطو في هذه الفصول المفقودة في الترجمة العربية القديمة.

أمّا الضياع اللاّحق بمقالة تامّة فأشهره وأهمّه ضياع شرح ابن رشد للمقالة الثانية من كتاب **التّحليلات الثواني** لأرسطو. لقد حجب عنّا ضياع هذه المقالة ما قاله ابن رشد في الحدود خاصّة وأنّنا نعلم القيمة التّي تشغلها الحدود في المنطق والميتافيزيقا الأرسطيين. نعم يمكن أن يكون ما ذكره ابن رشد في مقالة الزاي وفي المقالة الثانية من **تلخيص كتاب البرهان** مكمّلا لما ضاع ولكنّه حسب رأينا لا يمكن أن يكون مُغنيا.

أمّا الضرب الثاني من أشكال الضياع فيتعلّق بانخرامات واقعة في بعض الفقرات التّي تمسّ صلب موضوع بحثنا. من ذلك الانخرام الواقع في مقالة الباء، إثر تفسير ابن رشد للشك الثاني، حيث يتعرّض ابن رشد للطرق المنطقية التّي تُعرف بها الجواهر. وقد يبدو هذا الانخرام، كما سنرى لاحقا، هو الذي سيتسبب في تقديم تأويلات عدّة للنصّ الأرسطي المُنخرم في أصله الرومي كما يذكر النّاسخ. إضافة إلى الانخرام الواقع في المقالة الأولى من **شرح كتاب البرهان** والذي جاء في سياق التمييّز بين البراهين المطلقة وبراهين الدلائل.

لقد اكتفينا هنا بتقديم نموذجين من الانخرامات، في علاقة بمسائل منطقية وميتافيزيقية، سوف نتعرّض لهما لاحقا، غير أنّنا نودّ الإشارة الآن إلى نوع آخر من الصعوبات التّي اعترضتنا أثناء قراءتنا للمتنين الأرسطي والرشدي.

تركّز أغلب الدراسات الرشدية المنشورة اليوم، سواء العربية أو الأجنبية، على مسائل ميتافيزيقية، وكلامية، ومنطقية، وطبيعية، وسيكولوجية ولكنّها تندر في المقابل فيما يتعلّق بدراسة علاقة الميتافيزيقا ببقية العلوم وخاصّة بعلم المنطق.

إنّ ندرة المراجع، والمقالات، والدراسات حول علاقة المنطق بالميتافيزيقا عند ابن رشد سوف يُلاحظ القارئ أثرها في ثنايا بعض فصول عملنا. مثال ذلك الفصل الذي سوف نخصصه للنظر في علاقة المنطق بالوجود عند ابن رشد، إذ لم نعثر على عمل علمي يتناول هذه المسألة المهمّة وإن كانت الدراسات الأرسطية قد سبق وأن تعرّضت لهذه المسألة بالتحليل.

إجمالا يتكوّن العمل من خمسة أبواب تتفرّع إلى خمسة عشرة فصلا. يتألّف الباب الأوّل، الذي يحمل عنوان مشكلات علم ما بعد الطبيعة، من ثلاثة فصول: ينظر الفصل الأوّل في التقاطعات الحادثة بين علم ما بعد الطبيعة وعدد من العلوم والصنائع مثل علم الطبيعية، وعلم التعاليم، وصناعة الجدل... سيلاحظ القارئ بأنّ هذا الفصل لم يكن مستقصيا لجميع المطالب الرابطة والفاصلة بين العلم الكلّي وبقية العلوم الجزئية.

إنّ نُقص الاستيفاء في النظر هنا له ما يبرّره ذلك أنّ هذه التقاطعات المرسومة لا تهمّ عملنا إلاّ من باب الاستظهار بأنّ تداخل الميتافيزيقا مع العلوم لا يقف على المنطق فقط وإنّما يمتدّ أيضا إلى علوم أخرى جزئية بل وحتى كليّة. بمعنى آخر، إنّنا نشير إلى أنّ هناك في الدراسات الرشدية اليوم إمكانات عدّة للنظر في مسائل إمّا أنّ البحث لم يستوفها بالقدر الكافي، مثل علاقة الميتافيزيقا بالعلم الطبيعي، وإمّا أن البحث لم يتطرّق إليها إلى حدّ الآن، مثل علاقة علم ما بعد الطبيعة بعلميْ التعاليم والسفسطة.

أمّا الفصل الثاني فيتعرّض لإشكالية تعدّد أسماء علم ما بعد الطبيعة ووحدة موضوعه. ذلك أنّه لّما كان هذا العلم المطلوب يحمل أكثر من اسم واحد فإنّ بقاءه متأرجّحا بين عدّة أسماء جعل هويته غير مُحدّدة وبالتّالي ملتبسة. لقد رصدنا أهمّ هذه الالتباسات لمصطلح علم ما بعد الطبيعة في التأرجحات التّالية: أوّلا، التأرجح بين العلم والصناعة. ثانيا، التأرجح بين العلم الإلاهي والفلسفة الأولى. ثالثا، التأرجح بين الحكمة المطلقة وعلم الجوهر. رابعا، التأرجح بين الميتافيزيقا وعلم الوجود بما هو موجود.

بعد عرضنا لهذه التأرجحات القائمة بين مختلف معاني الميتافيزيقا وصلنا إلى نتيجة مفادها أنّه من السذاجة الخلط بين هذه الأسماء التّي تبدو في الظاهر متفقة المعنى ولكنّها سياقيا تبدو مختلفة الدلالة عند أرسطو كما عند ابن رشد. ورغم اقتناعنا بهذه النتيجة فقد حاولنا ردّ جميع التسمّيات إلى معنى أو اسم واحد هو الفلسفة الأولى. واستندنا في عملية الردّ هذه على مسلّمة لسانية أوردها ابن رشد في مقالة الجيم نسبنا من خلالها جميع المعاني إلى الفلسفة الأولى.

لقد بيّنا أنّ هذه النسبة يجب أن تأخذ على أساس الموضوع لا على أساس الغاية أو الفاعل. وبالتّالي فإنّ معنى الوحدة التّي نتحدّث عنها في الميتافيزيقا يجب أن لا تُحمل على أساس الرتبة في الأولوية، وإنّما على أساس الوحدة التّي تُنسب فيها مختلف المعاني إلى معنى واحد أوّل.

ثمّ بعد ذلك وقفنا على مقارنة وجيزة بين معاني علم ما بعد الطبيعة عند كلّ من ابن رشد وابن سينا، وكانت الغاية من وراء ذلك الوقوف على الفروقات الدلالية من جهة استعمالهما لهذه المعاني. هذا ويبدو أنّ التحديدات التّي قدّمها ابن رشد وابن سينا قد أثارت في تاريخ الفلسفة الأرسطية التباسات عميقة سبق وأن تعرّض لها بالنظر الشرّاح المتقدّمون كالاسكندر الأفروديسي، وتامسطيوس، ونيقولا الدمشقي...

أمّا الفصل الثّالث فقد خصصّناه للنظر في بعض إشكالات الميتافيزيقا وقد قسّمناها إلى ضربين رئيسيين: ضرب أوّل يتعلّق بالمقالات الموطّئة وهي أولى مقالات كتاب **ما بعد الطبيعة**. حاولنا في هذا القسم الوقوف على بعض المفارقات التّي تشقّ الخطاب الميتافيزيقي الرشدي، مثل التضّاد بين إيمانه الشديد بقدرة الإنسان على إدراك الحقّ من جهة وبين عجزه على تحديد اسم دقيق للعلم الناظر في الحقّ.كما حاولنا العودة إلى كتاب **المقولات** عسى أن نجد تفسيرا يُبرّر لنا المسلك الذي سلكه أرسطو في تقديم النظر في موضوعات العلوم قبل النظر في تحديد أسمائها.

أمّا الضرب الثّاني فيتعلّق بما يُعرف بمقالات الجوهر وخاصّة مقالة اللاّم. لقد مثّلت هذه المقالة في الفصل السّابع والثّامن والتّاسع ذروة القول الميتافيزيقي عند أرسطو وابن رشد. لذلك كان الوقوف عليها ضروريا ليس فقط من جهة تقاطعات تصوّرهما لله فقط وإنّما من جهة مناقشات ابن رشد المهمّة للمسالك التّي وضعها كلّ من الاسكندر الأفروديسي وابن سينا فيما يخصّ طبيعة إثبات الوجود الإلهي ذاتا وصفات.

أمّا الباب الثّاني، الذي يحمل عنوان الجوهر في علم ما بعد الطبيعة، فيتألّف من فصلين: ينظر الفصل الأوّل في المعاني التّي يُقال عليها الجوهر وفي جهة نظر القدامى فيه تميّزا له عن نظر أرسطو الوارد في مقالة الزاي.

ولّما كان استنباط الجواهر عن طريق القياس البرهاني أمرا مستحيلا خصصّنا الفصل الثّاني للنظر في أهمّ الطرق المنطقية التّي تمكننا من معرفة الجواهر. وتنحصر هذه الطرق في طرق التركيب، والتحليل، والتقسيم، والحدود، وما يُعرف بطريقة الأمور المتأخّرة. ثمّ شرعنا بعد ذلك في محاولة تقصّي الطريقة المنطقية التّي طبّقت في مقالة الزاي قصد الفحص في الجوهر وهي الطريقة التّي تُسمّى بطريقة القسمة.

أمّا الباب الثّالث، الذي يحمل عنوان الشكوك وعلاقتها بالمنطق، فقد قسّمناه إلى ثلاثة فصول: يتناول الفصل الأوّل الشّكوك كما وردت في مقالة الباء، فبحثنا في معاني الشّك عند المترجمين العرب وتأثير هذه الترجمات لاحقا على تفسير ابن رشد لهذه المقالة. ثمّ قمنا بعد ذلك بالوقوف على أهمّ لحظات الشّك في نسخته العربية.

أمّا الفصل الثّاني فخصصّناه لإحصاء الشّكوك وتحديد طبائعها. نعني بالطبيعة هنا جنس الأقاويل المُستخدمة هل هي من جنس الأقاويل البرهانية أم هي من جنس الأقاويل الجدلية. أمّا الفصل الثّالث فقد

حاولنا التركّيز فيه على تحليل المسائل الغامضة الثلاثة الأولى وذلك بسبب أنّ موضوعات شكوكها متراوحة بين المنطق والميتافيزيقا.

أمّا الباب الرّابع، الذي يحمل علاقة المنطق بالميتافيزيقا، فيتكوّن من أربعة فصول: يبحث الفصل الأوّل في منزلة علميْ المنطق وما بعد الطبيعة في برنامج التعليم. ولقد فرّعنا هذا الفصل إلى عناصر صغرى مثل بيان أصناف التعليم وأنواعه عند ابن رشد، ونظام التعليم المُتّبع في الأندلس في القرن الثاني عشر، والتكوين الشّرعي والمعرفي الذي تلقّاه أبو الوليد، والمشّروع الإصلاحي التعليمي الذي عرض منه ابن رشد بعض الملامح في **تفسير ما بعد الطبيعة** و**الضروري في السياسة**.

أمّا الفصل الثّاني فيتناول علاقة علم ما بعد الطبيعة بالمنطق من خلال **تفسير ما بعد الطبيعة** مثل تحديد دلالة مبادئ البرهان، وعلاقة هذه المبادئ بعلم ما بعد الطبيعة وتحديدا بعلم الوجود...

أمّا الفصل الثّالث فقد خصصّناه للنظر في علاقة الوجود بالمعرفة من خلال مبدأ عدم التناقض. هذا المبدأ الذي حاولنا في البداية تمييّزه عن الآراء المشتركة، ثمّ بيان خواصّ هذه الآراء، وفروقات النظر في هذه الآراء المشتركة بين كتابيْ **ما بعد الطبيعة** و**البرهان**. ولكن لمّا كانت هذه الآراء متعدّدة ومتداخلة فقد شرعنا في رسم فصل بين الرأي المشترك، والوضع، والأصل الموضوع، والحدّ.

أمّا فيما يتعلّق بالفصل الرّابع، الذي يحمل عنوان نظرية البرهان بين **شرح كتاب البرهان** و**تفسير ما بعد الطبيعة**، فهو يبحث في عدد من المسائل من أهمّها: التمييّز بين الضروري الميتافيزيقي والضروري المنطقي، والتمييّز بين الحدّ والبرهان، والتمييّز بين الجدل والبرهان، وكيف يُستنبط الحدّ: هل من خلال البرهان أم خلال طريقة التقسيم أم من خلال القياس الشرطي؟...

أمّا الباب الخامس، الذي يحمل عنوان ملامح من استعمال المنطق في الميتافيزيقا، فيحتوي على ثلاثة فصول: سنحاول في الفصل الأوّل عرض بعض وجوه استخدامات المنطق في علم ما بعد الطبيعة. يتعلّق الوجه الأوّل من الاستعمالات باعتبار المنطق آلة وقانون في علم ما بعد الطبيعة أمّا الوجه الثّاني من الاستعمالات فيتعلّق بما سنسمّيه بالاستعمال الأصولي أيّ باستخدام ما تبيّن في المنطق من أصول ومسلّمات في علم ما بعد الطبيعة.

أمّا الفصل الثّاني فخصصّناه للنظر في علاقة الميتافيزيقا بالمنطق الخاصّ. لبيان ذلك حاولنا أوّلا التمييّز بين المنطق الخاصّ والمنطق العام. ثمّ ثانيا عرضنا جهات المنطق الخاصّ لعلم ما بعد الطبيعة مثل بيان جهات إعطاء الحدود وجهات استعمال البراهين، والحدود، والمقدّمات، والنتائج... ثمّ ثالثا فحصنا في جذور التمييّز بين المنطق الخاصّ للصنائع ومضمون الصنائع عند كلّ من أرسطو والاسكندر الأفروديسي وابن رشد. أمّا الفصل الثّالث والأخير فموضوعه تحديد طبيعة الخطاب الميتافيزيقي من جهة الأقاويل والمناهج المُستخدمة فيه.

بعد أن حدّدنا أهمّ تمفصلات عملنا نودّ الإشارة الآن إلى بعض الرهانات النظرية والعملية التي نصبو إلى تحقيقها. إذا ما سلّمنا بأنّ هناك علاقات اتصالية بين المنطق والميتافيزيقا وبأنّ هذه العلاقات قد تتمظهر داخل القول الميتافيزيقي في أشكال متنوّعة، فهي قد تكون في صورة مشاركة أو في صورة استعمال أو في صورة استظهار، فإنّه يترتّب عن ذلك ضمنيا بأنّ كلّ بحث علمي في ميتافيزيقا ابن رشد لا يأخذ بعين الاعتبار هذه المسلّمة والحقيقة فإنّه لا يقارب الصواب في نظرنا. كيف ذلك؟

قصد البرهنة على ذلك نقدّم هذه الأمثلة: لنفترض أوّلا أنّ عملا حول ميتافيزيقا ابن رشد يتعرّض لمعنى الجوهر حسبما ورد في **تفسير ما بعد الطبيعة** و**في جوامع ما بعد الطبيعة**. إنّ نظر صاحب هذا العمل قاصر إذا لم ينتبه إلى أنّ المعنى الموضوع في هذه الكتب إنّما هو مُستظهر به فقط لا مستنبط في علم ما بعد الطبيعة، وإنّما الأحرى له أن يعود إلى كتب المنطق حتّى يجد جذور المعنى الموضوع للجوهر.

ثمّ لنفترض ثانيا عملا حول ابن رشد يُلاحظ فيه صاحبه بأنّ هناك استظهارا متكرّرا عند ابن رشد بالحدود، والبراهين، والمقدّمات، والنتائج، والشّكوك، والأسباب في جميع العلوم والصنائع النظرية. إنّ العمل الذي يكتفي بوصف هذه الآليات بكونها تكرارا قاصر هو الآخر عن فهم وجودها في صناعة ما بعد الطبيعة فضلا في بقية الصنائع. إنّها ليست تكرارا أو معاودة عفوية بل هي تعكس ما سمّاه ابن رشد بالمنطق الخاصّ بكلّ صناعة.

ثمّ لنفترض ثالثا عملا حول ابن رشد ينظر في شروط المقدّمات البرهانية. إنّ صاحب هذا العمل يكون قاصرا في نظره إذا لم ينتبه إلى أنّ شرط وجوب كون المقدّمات عللا للنتائج في القياس البرهاني اليقيني إنّما جذوره ميتافيزيقية تعود إلى العلاقة السببية بين العلّة الأولى أو المبدأ الأوّل (الله) وبقية الموجودات التي تعتبر نتائج معلولة عن هذه العلّة الأولى.

إنّ هذا الرهان النظري الذي نسعى إلى التأكيد عليه لهو أمر يستحق كلّ البحث والعناء بل إنّه جنّبنا وسيجنّبنا كثيرا من الأخطاء في عملنا وفي أعمالنا اللاّحقة، وهو يجيب كذلك عن أسئلة بقيت عالقة دون حسم مثل هل المنطق آلة للعلم أم صورة له؟ من أين يبدأ المنطق في علم ما بعد الطبيعة وإلى أين ينتهي؟ هل تتأسّس الميتافيزيقا على مبادئ منطقية أم أنّ المنطق هو الذي يتأسّس على مبادئ ميتافيزيقية؟

ولكن بقي رهان عملي نودّ التأكيد عليه ونحن نقدّم لهذا العمل. إنّ ما بقي من ابن رشد اليوم ليس إلاّ تصوّرات نظرية لعدد من المسائل والإشكاليات. وهذه التصوّرات جاء بعضها في شكل حلول لمشاكل فلسفية وحضارية عاشها ابن رشد، وجاء بعضها الآخر في شكل مواقف وجودية وأخلاقية ومعرفية مصطبغة بسياقها الزماني، والمكاني، والنفسي سواء أكان جمعيا أو فرديا.

قد يُفيدنا ابن رشد اليوم، بوجه من الوجوه، في ضرورة تقبّل الآخر والانفتاح عليه، ولكنّه لن يفيدنا في كيفيّات حصول التقبّل. وقد يُفيدنا بصُور معالجاته لبعض حلول المسائل التّي مازلت راهنية منذ

عصره إلى اليوم، ولكن لن يُفيدنا في حلوله فهي ليست مقنعة دائما بالقدر الكـافي فـضلا عـن كـون نـوازل عصره ليست هي نفسها نوازل عصرنا. هكذا قدر ابن رشد في نظرنا يجب أن يعيش معنـا ولـيس فينـا، بـين ظهرانينا وليس أمامنا أو وراءنا.

الباب الأوّل

مشكلات علم ما بعد الطبيعة

الفصل الأوّل

في تقاطع علم ما بعد الطبيعة مع بقية العلوم

تمهيد

يُجمع أغلب الباحثين، في تاريخ الفلسفة القديم والوسيط، على أنّ علم ما بعد الطبيعة مثّل العلم الأسمى في سلّم تقسيم العلوم عند القدامى. لقد هيمنت هذه العقيدة ابتداء من اللوقيون، مرورا بمدرسة بغداد، وصولا إلى جامعات أوروبا في القرون الوسطى. فقد تحدّد علم ما بعد الطبيعة تحديدا مطلقا بكونه ليس فقط أوّل العلوم رتبة، وإنّما أشرفها موضوعا، وأنفعها مطلوبا، وأسماها غاية ومقصودا. هو أوّل العلوم من جهتيْ الوجود والمعرفة. من جهة الوجود، يُنظر إليه باعتباره العلم الذي يجب أن يعرف و يحدّد المبدأ الأوّل للموجودات وعلّتها جميعا. أمّا من جهة المعرفة، فهو العلم المُختص بوضع المقدّمات الأوّل لبقية العلوم الجزئية[1].

بعبارة أخرى، يُسلّم علم ما بعد الطبيعة بقية العلوم أوائل المعرفة العامّة[2]، أي تلك الآراء المشتركة بين جميع المعارف، والتي بانعدامها يستحيل إدراك الحقّ واليقين في العلوم النظرية. وهو أشرفها بالنظر إلى موضوعها. يقول أرسطو في نصّ مفقود في الترجمة العربية القديمة لمقالة الألف الكبرى: «**إنّ العلم الأشرف والأسمى من كلّ علم آخر، هو ذلك الذي يعرف الغاية القصوى من وراء كلّ فعل. وهذه الغاية هي الخير لكلّ الموجودات. وفي الجُملة، هي الخير الأسمى في الطبيعة**»[3].

رغم هيمنة علم ما بعد الطبيعة على بقية العلوم من جهة وضعه للمبادئ، فإنّ ذلك لا يمنع من إمكانية تصوّره كمدخل من خلاله نُنظر في بعض المسائل اللاّحقة أساسا ببعض العلوم الجزئية. وعموما، فإنّ افتراض الميتافيزيقا كتوطئة، يمكن للفيلسوف من خلالها حلّ بعض الشكوك، لن يكون افتراضا غريبا لا عن أرسطو ولا عن ابن رشد أيضا. قبل ابن رشد حاول تيوفراسط، Théophraste (372- 288 ق.م)، في كتابه**ما بعد الطبيعة** العثور على رابط دقيق يجمع ما بين العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة: «**نقطة**

---

(1) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الجيم، التفسير، 8 14 ص 344.

(2) المصدر نفسه، التفسير، 7 13 ص 337.

(3) **"La science la plus élevée, et qui est supérieure à toute science subordonnée, est celle qui connaît en vue de quelle fin il faut faire chaque chose. Et cette fin est le bien de chaque être, et, d'une manière générale, c'est le souverain Bien dans l'ensemble de la nature"**. Aristote, *Métaphysique,* A, 2, 982b, 5. [تعريب المؤلّف].

انطلاقنا هي التساؤل حول إمكان العثور على رابط دقيق وعلى مشاركة تناظريّة بين الحقائق المعقولة والأمور المحسوسة أو أنّه على خلاف ذلك لا يوجد أدنى رابط بينهما»[1].

يبدو إذن أنّ مقصد نظرنا، في البحث عن علاقة تجمع ما بين الميتافيزيقا وبقية العلوم، مقصد مشروع ومؤكّد. مشروع، لأنّ كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو يُعتبر، في هذا السياق، المرجع الإيحائي الأوّل في إمكان النظر في علاقة الميتافيزيقا ببقية العلوم[2]. مؤكّد، لأنّ ابن رشد، في عدّة مواضع من **تفسير ما بعد الطبيعة**، لم يَكُف عن التذكّير والاستظهار بالروابط الظاهرة والخفيّة التي يمكن أن توجد بين بعض العلوم الجزئية (العلم الطبيعي وصناعة المنطق خاصّة) وعلم ما بعد الطبيعة. مثل إشاراته المتكرّرة إلى تلاخيصه حول **كتاب البرهان**[3]، **وكتاب المقولات**[4]، **وكتاب العبارة**[5]، **وكتاب السماع الطبيعي**[6]... غير أنّ هذه المشروعية وهذا التأكيديصطدمان، في واقع الأمر، بثلاثة أمور بديهيّة في النسق الفلسفي المشّائي عموما والرشدي خصوصا: العلّل، والمبادئ، والأجناس.

يتمثّل الأمر البديهي الأوّل في أنّ النظر في العلّل لا يعود إلى علم واحد، وإنّما يعود إلى علوم مختلفة. في الوقت الذي يحصر العلم الطبيعي نظره في العلّل المادية والفاعلة، فإنّ ما بعد الطبيعة تفحص أساسا في العلّل الصورية والغائية. بينما تستبعد، في مقابل ذلك، علوم التعاليم أيّ شغف بالأمور الغائية، وذلك بسبب كونها لا تنظر إلاّ في الموجودات الثابتة. يقول ابن رشد: «**وإنّما وجب أن تكون بعض العلوم تختصّ بإعطاء سبب دون سبب لأنّه ليس كلّ واحد من الأجناس التّي يَنظر فيها العلوم توجد له الأسباب الأربعة مثل ما توجد للبيت (...) إنّ العلم الطبيعي يَنظر أيضا في السببين الأوّلين المحرّك والهيولى وهذا [ما**

---

(1) **"Notre point de départ est de nous demander s'il existe un contact intime et comme une communauté réciproque entre les Réalités intelligibles et les choses de la nature, ou si, au contraire, il n'y a en aucun..."** Théophraste, *La Métaphysique*, I, 4a, 8, Trad., J.Tricot, Vrin, Paris, 1993. [تعريب المؤلّف].

(2) يشير أرسطو في كتاب **ما بعد الطبيعة** إلى عدّة مؤلّفات تُوحي بأنّ هناك تقاطعات بين كتبه المنطقية، والطبيعية، والماورائية، والأخلاقية. من ذلك كتاب **التّحليلات الثّواني** (مقالة الزاي، 12، 1037ب، 11)، كتاب **السماع الطبيعي** (الألف الكبرى، 3، 983ب، 36، و 4، 985أ، 13، و 5، 986 ب، 30)، كتاب **الأخلاق**(الألف الكبرى، 1، 981أ، 25)، كتابُ **السماء** (الألف الكبرى، 8، 989أ، 29) ، كتاب **في الحركة** (مقالة التاء، 8، 1050أ، 39)...

(3) مقالة الألف الصغرى، التفسير4، 13 ص 13 ومقالة الجيم، التفسير7، 15 ص 338 ومقالة الزاي،التفسير37، 18 ص 919...

(4) مقالة الزاي، التفسير7، 5 ص 769 والتفسير21، 3 ص 834.

(5) المصدر نفسه، التفسير33، 3ص 891.

(6) المصدر نفسه، التفسير5، 13 ص 759، والتفسير8، 5 ص 776، والتفسير10، 5 ص 783، والتفسير39، 4 ص 936.

بعد الطبيعة] يَنظر في السببين الأقصيين الصورة والغاية[1] **(...) هذه العلّة [الغائية] لا توجد في التعاليم»**[2].

هكذا يبدو إذن أنّ هناك تعارضا بين فرضيتنا الساعية إلى الكشف عن روابط الاتصال بين ما بعد الطبيعة وبقية العلوم، وبين الأمر الذي عرضناه والذي يُوحي في ظاهره بعدم إمكان تحقيقها.

أمّا الأمر البديهي الثّاني فيتعلّق بالمبادئ. إذ إضافة إلى اختلاف العلوم من جهة نظرها في العلّل، نلاحظ أنّها تختلف ليس فقط من جهة المبادئ التّي تفحص فيها، وإنّما أيضا من جهة متانة البراهين المُستخدمة فيها. ذلك يعنّي، عند ابن رشد، أنّ جميع العلوم تتفاوت في درجة قوّة براهينها وفي عدم امتلاكها لأنواع المبادئ عينها. وكلّما كانت مبادئ العلوم أسمى إلاّ وكانت البراهين المُستعملة فيها أقوى وأمتن.

يقول الشّارح الأكبر: «**وإذا كان بعض أجناس الموجودات تختصّ من أجناس العلّل ببعض دون بعض فواجب أن تكون العلّل مختلفة من قِبل اختلافها في المبادئ وأن تكون أنواع البراهين المُستعملة في صناعة غير أنواع البراهين المُستعملة في صناعة أخرى**»[3]. يظهر الآن، أنّه بالكاد نستطيع أن نشرّع لفرضيتنا بسبب عدم انسجام العلوم في ما يلحق من اختلاف مبادئها من علم لآخر. فكيف نقدر على وصل أشياء هي في حقيقة أمرها منفصلة؟

أمّا الأمر البديهي الثّالث، وهو أشهرها حسب اعتقادنا، فمتعلّق بمبدأ عدم تواصل الأجناس. وفقا لهذا المبدأ فإنّه لا يمكننا الانتقال من جنس إلى جنس، وبالتّالي يصعب نقل البراهين من صناعة إلى أخرى دون أن نقع في شك شديد وعويص. مثال ذلك استحالة نقل البراهين المثبتة على الأمور الهندسية إلى الأمور العددية. وذلك بسبب كون طبيعة المنفصل ليست من جنس طبيعة المتّصل[4].

يبدو من الوهلة الأولى، أنّ هذه البديهيات النسقية الثّلاثة تُعدم كلّ إمكانية لمقاربة علم بآخر. ولكن ألا تبدو الحجج التّي قُدّمت وأخذت كدلائل مجرّد أقاويل جدلية، حسب عبارة ابن رشد نفسه، وإن كانت تبدو محمودة وصادقة؟ ألم يُشر أرسطو في كتب الباء، والجيم، والزاي، وفي غيرها من الكتب، إلى تجاذبات وتقاطعات بين علوم الطبيعة، والمنطق، والرياضيات، وما بعد الطبيعة؟

---

(1) مقالة الباء، التفسير3، 8 ص 189.

(2) المصدر نفسه، التفسير3، 17 ص 187.

(3) المصدر نفسه، التفسير3، 14 ص 188.

(4) يقول ابن رشد: «**ولمّا تبيّن له [أرسطو] من هذا أنّ مقدّمات البراهين يجب أن تكون ذاتية، و قد كان تبيّن ذلكأيضا من كونها ضرورية، أنتج عن ذلك أنّ البرهان ليس يمكن أن يُنقل من صناعة إلى صناعة**». **شرح كتاب البرهان لأرسطاطاليس**، تحقيق عبد الرحمان بدوي، ص 276. راجع كذلك **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الألف الكبرى، التفسير43، 10 ص 145.

لن تفسد علينا "البديهيات النسقية الجامدة" البحث والتحقيق في مسألة تُعتبر إلى حدّ اللحظة فرضية قابلة للدحض كما للإثبات: إنّ التقاطعات الحاصلة بين علم ما بعد الطبيعة وبين بقية العلوم العملية والنظرية خاصّة، يمكن أن تشرّع لنا ليس فقط إمكان دراسة علاقتها بصناعة الجدل، أو بصناعة السفسطة، أو بالعلم الطبيعي وإنّما أيضا، وهذا هو هدفنا الأوّلي في بحثنا، بعلم البرهان، الذي يمثّل القول العلمي اليقيني السائد لكلّ ضروب الأقاويل الأخرى.

1- تقاطع صناعة الجدل مع علم ما بعد الطبيعة

أ- التباس الأقاويل البرهانية بالأقاويل الجدلية:

لا شك أنّ مقالتيْ الباء والجيم تمثّلان، في كتاب **تفسير ما بعد الطبيعة**، مواضع التقاطع الأقوى وضوحا والأعمق استقصاء بين صناعة الجدل وعلم ما بعد الطبيعة. غير أنه وقبل النظر في هذه المواضع نُفضّل الإشارة إلى ملاحظة عامّة تتعلّق بكيفيّة استخدام الجدل، الذي يمكن حدّه كقول محمود ومشهور، في الميتافيزيقا، الساعية في أغلب الأحيان إلى تقديم نفسها كقول برهاني يقيني. ذلك أنّنا نعتقد بأنّ لابن رشد منظورا خاصّا في طريقة استعمال الجدل، فهو لا يَنظر إليه من جهة كونه غاية في حدّ ذاته، وإنّما يَهتمّ به من جهة اعتباره مسلكا يمكن أن يُفضي بنا إلى البرهان: «**من تمام حصول العلم [ب]الشيء أعني العلم البرهاني أن يتقدّم الإنسان فيعرف الأقاويل المتناقضة في ذلك الشيء ثمّ يعرف حلّها من قبل البرهان الذي يكون في ذلك الشيء**»[1].

إنّ هذه "المنظوريّة المنهجيّة" المتمثّلة في تفضيل تقديم النظر الجدلي على النظر البرهاني سَتُطبّق لاحقا في الفحص عن المسائل الغامضة (مقالة الباء)[2]، وعن مسائل الجوهر والحدود (مقالة الزاي)[3].

إنّ أفضلية تقديم الأقاويل الجدلية على الأقاويل البرهانية في الفحص عن الأشياء المطلوبة في علم ما بعد الطبيعة لا ينبغي أن يُنظر إليه من جهة كونه شرطا مطلقا لحصول العلم بإطلاق وإنّما هو شرط

---

(1) انظر مقالة الباء، التفسير1، 14 ص ص 166 – 167.

(2) المصدر نفسه،التفسير1، 11 ص ص 166- 171.

(16) انظر مقالة الزاي، التفسير8، 11 – 1 ص ص 772 – 779. انظر كذلك المصدر نفسه، التفسير19، 13 – 12 ص ص 818 – 821.

ضروري لبلوغ العلم التّام (أيّ العلم البرهانى اليقيني)[1]. بعبارة أخرى، لا يُمكننا بلوغ مقدّمات برهانية في المطالب الميتافيزيقية إلاّ إذا ما نظرنا فيها أوّلا نظرا جدليا فهو الذي يُفضي بنا إلى العلم المطلق. أمّا إذا ما استغنينا عن تقديم الجدل فقد نحصل على علم ولكنّه علم دليلي وليس بعلم مطلق.

هذا الترابط المتين بين الأقاويل الجدلية وما بعد الطبيعة هو الذي سيمكّننا من فهم السبب الذي سيدفع ابن رشد إلى التصريّح بأنّ صناعة الجدل جزء من علم ما بعد الطبيعة: «**ولاقتضاء طبيعة الأقاويل الجدلية أن تتقدّم في الترتيب الأقاويل البرهانية رأى أرسطو أن يجعل هذا النحو من النظر[الجدل] جزءا مُفردا برأسه من أجزاء هذا العلم [ما بعد الطبيعة]**»[2].

نخلص مبدئيا إلى أنّ علاقة الجدل بعلم ما بعد الطبيعة، كما رُسمت في **تفسير ما بعد الطبيعة** وتحديدا في مقالة الباء، ليست عرضيّة أو غير ذاتيّة، بل هي أعمق من ذلك بكثير. والدليل على ذلك أنّ صناعة الجدل قبل أن تكون منهجا مختلفا بالطبع عن الميتافيزيقا هي قبل كلّ ذلك فلسفة[3] قادرة على إمداد الأقاويل الجدلية بمعاني برهانية.

مثال ذلك ما ظهر في حلّ المعضلة الأولى، والتّي تساءلت حول هل النظر في مختلف العلّل يعود إلى علم واحد أم إلى علوم مختلفة وكيف يُمكن لعلم واحد أن يَعلم الأوائل التّي ليست بمتضادة[4]. في حلّه لهذه المعضلة يُقدّم ابن رشد جُملة من المقدّمات المشهورة ليستنتج لاحقا أنّها تؤدّي إلى نتيجة تحمل معنى برهانيا.

من ذلك أنّه إذا ما تقرّر أنّ العلوم كثّيرة، وأنّ هاهنا علما يجب أن يُسمّى حكمة، وإذا ما أضفنا إلى ذلك أنّ موضوع العلم الطبيعي يختلف عن موضوع ما بعد الطبيعة، وأنّ الأخير يختلف بدوره عن

---

(1) يقول ابن رشد: «**إنّه لمّا كان واجبا على كلّ من عزم أن يعلم الأشياء المطلوبة في جنس جنس من العلوم أن يتصفّح المسائل الغامضة التّي هي في ذلك العلم ويفحص عنها فقد ينبغي أن نفعل ذلك في هذا العلم وهذا الاضطّرار هو لمكان حصول العلم الأتم لا أنّ هذا الترتيب هو ضروري في حصول العلم بإطلاق بل حصول العلم التّام الذي في الغاية**». مقالة الباء، التفسير، 1 10 ص 168 . من الواضح أنّ عبارة ابن رشد تطرح مشكل التمييّز بين العلم المطلق والعلم التّام وهو تمييّز غير قادر كتاب **ما بعد الطبيعة** على توضيحه توضيحا جليّا، وإنّما يجب الرجوع في ذلك إلى **شرح كتاب البرهان لأرسطو**، إذ فيه يَعرض ابن رشد سبارات التمييّز بين مختلف درجات القول العلمي وأصنافه وهي مسألة سنتطرّق إليها لاحقا.

(2) المصدر نفسه، التفسير1، 13 ص 167.

(3) انظر مقالة الجيم، التفسير5، 10 ص 329.

(4) «**فلننقل الآن أوّلا ما ابتدأنا به مسألتنا هل النظر في جميع أجناس العلّل لعلم واحد أم لعلوم كثيرة وكيف يمكن لعلم واحد أن يَعلم الأوائل التّي ليست بمتضّادة؟**» مقالة الباء، الفقرة 3،8 ص 183. سنسرد لاحقا ملاحظات مادّيّة تفصيليّة حول هذه المسألة الغامضة وغيرها من المسائل.

موضوع الرياضيات، فإنّه ينتج منطقيا عن هاتين المقدّمتين نتيجتين متلازمتين: الأولى، إنّ لكلّ علم مبدأ ذاتيا خاصّا به يختلف عن مبادئ بقية العلوم، أمّا الثانية فهي إنّ العلم الأسمى هو ذاك الذي ينظر في العلّتين الصوريّة والغائيّة.

رغم كون الأقاويل التّي قُدّمت مشهورة وصادقة، وهما صفتا المقدّمات الجدلية، إلاّ أنّها أفضت بنا حسب ابن رشد إلى معنى برهاني: «**فقد تبيّن من هذا أنّ لمعرفة كلّ واحد من أجناس هذه العلّل علم[ا] يَختصّ به وأنّ ها هنا علما واحدا يُسمّى حكمة وهو الذي يَختصّ بالنظر في الصورة الأولى والغاية الأولى والقول الذي أدّى إلى هذا المعنى هو برهاني والأقاويل التّي قدّمها [أرسطو] مناقضة له هي جدليّة**»[1].

يظهر ممّا سَبق أنّ استخدام الجدل في حلّ الشّك الأوّل، على الأقلّ، لم يكن مجرّد مسلك تعليمي يُهيّئ النّفس لحلّ الشّكوك التّي تعترضها حلاّ جدليا، وإنّما هو "منتج" للأقاويل البرهانية. وفي الحقيقة، فإنّ الجدل في كتاب **ما بعد الطبيعة** سيثير مشكلا خطيرا يتعلّق بالتمييز بين نوعيْ الأقاويل الجدلية والبرهانية. إذ أنّ هناك التباسا واضحا بينهما يجعل من الصعب أن نرسم حدودا تُميّز ما هو جدلي عن ما هو برهاني، أو أن نَضع شروطا وعلامات تفرّق الأقاويل الجدليّة عن البرهانية.

لقد كان الشّارح الأكبر واعيا ومنتبها إلى هذا المشكل حين صرّح في مقالة الباء: «**ولعلّ الذي رأى [أرسطو] من ذلك في هذا العلم [علم ما بعد الطبيعة] هو الأفضل في التعليم في هذا العلم لمشاركته لعلم الجدل في عموم النظر والتباس الأقاويل البرهانية التّي فيه كثيرا بالأقاويل الجدليّة ولكون الموضوع للعلمين واحدا وهو الموجود المطلق**»[2].

يمكن الإشارة، في **تفسير ما بعد الطبيعة**، إلى عدّة مواضع التبست فيها الأقاويل الجدلية بالأقاويل البرهانية. غير أنّنا سنكتفي هنا بالإشارة إلى بعض النصّوص التّي تواتر فيها الالتباس والغموض مرجئين استقصاء النظر فيها إلى عمل لاحق يتعلّق بالفحص عن الطريقة التّي تُعرف بها الجوهر. مثال ذلك ما ذُكِر في مقالة الزاي، التفسير، 2 7- 9 ص ص 747- 749 ، حيث يُحقّق ابن رشد في الأدلّة المنطقيّة التّي تُثبت أنّ الجوهر أحَقّ باسم الوجود من بقية المقولات. إنّ المشكل الذي ينبغي أن يُنظر فيه هنا هو تحديد معنى دقيق "للفظة دليل منطقي" عند ابن رشد. هل الأدلّة المنطقيّة في الاستخدامات السياقيّة تدلّ على معنى برهاني أم على معنى جدلي؟

---

[1] المصدر السابق، التفسير3، 1، ص 192.

[2] المصدر السابق، التفسير1، 10 ص 167.

نطرح هذا التساؤل لأنّنا نلاحظ أنّ هناك التباسا عويصا في معنى هذا المصطلح ليس فقط عند ابن رشد وإنّما أيضا عند أرسطو. الملاحظة عينها نعثر عليها بشكل أعمق دلالة في المقالة نفسها ولكن في التفسير 19 ، 13 - 12 ص ص 818 - 821. يمكن أن نفحص عن الشيء الواحد بنوعين من الأقاويل مختلفين بالطبع: فمن جهة يمكن أن تكون الأقاويل برهانية ولكن من جهة أخرى يمكن أن تكون جدليّة. مثال ذلك الشّك اللاّحق بالحدّ: هل الحدّ الحقيقي نجده للجواهر أم للأعراض؟[1]

إذا كان من البيّن أنّ الجواهر هي التّي لها الحدود التّامة فإنّ الشّك يبقى عالقا بالأعراض. بغية حلّ هذا الشّك العارض يَلزم أن يكون الحدّ مقولا على عدّة معان. من ذلك أنّه إذا ما استخدمنا الحجج المنطقيّة (الجدليّة) فإنّه يمكن أن نصرّح بأنّ للأعراض حدودا، أمّا إذا ما استعملنا الحجج البرهانية فسنثبت أنّ ليس لها حدودا، وإنّما الحدود الحقيقية تكون للجواهر كما ذكرنا سابقا[2].

ب- وحدة الموضوع والمسلك:

إضافة إلى مشاركة علم ما بعد الطبيعة صناعة الجدل في التباس الأقاويل البرهانية فيهما بالأقاويل الجدليّة، فإنّهما يتشاركان أيضا في عموم النظر وفي وحدة الموضوع. في حقيقة الأمر، فإنّ السفسطة، كما الجدل وما بعد الطبيعة، تتقاسم جميعا الموضوع نفسه وهو الموجود المطلق أو الهويّة الكليّة: **«وأمّا الجدليون فإنّهم يتكلّمون أيضا في جميع الأشياء التّي يتكلّم فيها الفيلسوف والسفسطائي والتكلّم في الهويّة والموجود هو العلم المشترك لهم (...) إنّ الجنس لهذه الثلث [أي العلوم الثلاثة] الذي تنظر فيه هو جنس واحد وهو الموجود المطلق»**[3].

---

(1) انظر مقالة الزاي، التفسير18، 11 – 17 ص ص 817 – 814.

(2) **« فإذا وُضع أنّ الحدّ يقال على معان كثيرة انحل الشك وهذه هي حالة البرهان مع الأقاويل الجدليّة أعنّي أنّه يُميّز الجزء الصادق الذي أخذ فيها من الجزء الكاذب وذلك أنّ قولنا في الأعراض إنّ لها حدودا فيه جزء كاذب وهو أنّه ليس لها حدود الجوهر وجزء صادق وهو أنّ لها حدًا ما وقولنا فيها أنّها ليس لها حدود فيه أيضا جزء صادق وجزء كاذب وذلك أنّ ليس لها حدود جوهريّة ولها حدود ما».** مقالة الزاي، التفسير19، 19 – 6 ص ص 820 – 821. هذا يعني أنّ الأقاويل المنطقية المُستخدمة في إثبات ونفي وجود الحدود للأعراض تكون برهانية حينما تكون صادقة و تكون جدلية حينما تكون كاذبة،فهي إذن داخلة في البرهان من جهة و في الجدل من جهة أخرى. لذلك ذهب فيها الفلاسفة مذاهب مختلفة: فطامستيوس اعتبرها ليست جدلية، بينما صرّح الفارابي، حسب ابن رشد، بأنّها جدلية أمّا الأخير فذهب مذهب المعلّم الثّاني إلاّ أنّه جعلها أرفع رُتبة من بقية الأقاويل الجدليّة. انظر جوامع **كتاب الجدل** ص 164 ورد في:
Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric and Topics, edited and translated by Charles E. Butterworth, Albany, State University of New-York, 1977.

(3) انظر مقالة الجيم، التفسير5، 3 – 9 ص 329.

لكن لنترك جانبا صناعة السفسطة والسفسطائيين، لأنهما لا يندرجان في سياق عملنا الآن، ولننظر في علاقة الجدل بعلم ما بعد الطبيعة من جهة موضوعهما ألا وهو الموجود المطلق. كيف ينظر الجدلي في الوجود؟ وإذا ما كان للوجود أعراض خاصّة فهل يمكن للجدلي أن ينظر فيها أيضا؟ إذا ما تقرّر أنّ هذين العلمين متجانسان في الموضوع فهل يمكن القول بأنّ مسلكيهما، ونعنّي بالمسلك هنا المنهج المُتّبع في الفحص عن مطلب كلّ علم، متجانسان أيضا؟

لكي نجيب على هذه الأسئلة يجب علينا العودة إلى المعضلة[1] وتحديدا إلى شرحها في مقالة الباء. تتساءل المعضلة حول هل أنّ نظر الفيلسوف، وبالتالي الميتافيزيقي، يقتصر على الوجود فقط أم يشمل اللواحق الذاتيّة له مثل الهوهو، والغير، والشبيه، وغير الشبيه...؟

في شرحه لهذه المسألة الغامضة يُصرّح ابن رشد بأنّ الجدليين كذلك، مثلهم في ذلك مثل الفيلسوف، يفحصون في الأعراض الذاتية للهويّة غير أنّ فحصهم هذا يكون عن طريق مقدّمات مشهورة ومحمودة[2]، أمّا نظر صاحب علم ما بعد الطبيعة فينطلق من مقدّمات يقينيّة وبرهانية. وهو الأمر الذي قصده الشّارح الأكبر حينما صرّح بأنّ علم ما بعد الطبيعة يختلف عن الجدل «بنوع العلم»، أيّ يختلف عنه من جهة طبيعة الأقاويل التّي يستخدمها كلّ واحد منهما. فإذا كان النظر الميتافيزيقي برهانيا فإنّ النظر الجدلي في مقابل ذلك هو نظر مشهور لا غير: «**لكنّ الفلسفة الحقيقيّة[علم ما بعد الطبيعة] تنفصل من الفلسفة الجدلية بنوع العلم فإنّ الفلسفة الحقيقيّة تنظر في الموجود نظرا برهانيا والجدليّة نظرا مشهورا (...)**

---

(1) في عرضه الأوّل للمسألة الغامضة ح لا يعتبر النّاسخ أو المترجم أنّها مسألة واحدة، وإنّما يُقسّمها إلى عدّة مسائل صغرى، ولكنّنا سننظر إليها مبدئيا كمسألة واحدة مثلما اعتبرتها الترجمة الفرنسية لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، تحقيق ج. تريكو، مرجئين ملاحظاتنا الماديّة على المسائل الغامضة إلى عمل لاحق: «**ومع هذا ينبغي لنا أنّ نفحص عن الذي هوهو بعينه وعن الذي هو غير وعن الشبيه وعن غير الشبيه وعن المتضادّة وعن الذي قبل وعن الذي بعد وعن جميع الأشياء الأخر التّي تشبه هذه ممّا يفحص عنه المنطقيون الذين صيّروا آراءهم من الآراء المرضيّة الشّريفة فقط ولمن يجب عليه النظر في جميع هذه**». مقالة الباء، الفقرة 2، 12 – 2 ص ص 172- 173.

(2) «**وينبغي لنا أن نفحص أيضا عن اللواحق الذاتيّة التّي تَخُصّ الموجود بما هو موجود مثل الهوهو والغير والشبيه وغير الشبيه والمضاد وغير المضاد وذلك أنّ كلّ موجود إذا قُويس بغيره فهو إمّا هوهو وإمّا غير وإمّا شبيه وإمّا غير شبيه وإمّا مضاد وإمّا غير مضاد وبالجملة كما يقول فينبغي أن نفحص عن جميع الأشياء التّي جرت عادة الجدليين أن يفحصوا عنها بالأقاويل المرضيّة الشّريفة أي المشهورة المحمودة وإنّما كان هذا هكذا لأنّ صاحب هذا العلم يشارك الجدلي في الفحص عن هذه الأشياء لكون كلتا الصناعتين تنظر في الموجود المطلق.**» المصدر السابق، التفسير2، 4 - 12 ص 178.

وإنّما قلنا إنّ صناعة الفلسفة والجدل تنفصل بنوع العلم لأنّ الجدلي يعلم ما يعلمه الفيلسوف إلاّ أنّ أحدهما يعلم ما يعلم بالبرهان والآخر بالشهرة»[1].

يجب التنبيه في هذا السياق إلى أنّ هناك تناقضا ظاهرا بين تصريح ابن رشد السابق، حين اعتبر مشاركة كلا العلمين في الفحص عن الأعراض الذاتية للهويّة، وبين كلامه الوارد في مقالة الجيم لّما اكتفى بذكر أنّ علم الفيلسوف، أيّ الميتافيزيقا، هو الذي يَدرس الأمور التّي تلحق بالموجود، أمّا بقية العلوم الجزئية فلا تنظر فيها[2]. قد يبدو التناقض أكثر وضوحا إذا ما اعتبرنا صناعة الجدل أحد العلوم الجزئية التّي يَقصدها ابن رشد. فهل هي حقّا كذلك؟

نعتقد، وذلك بناء على الاستخدامات الواردة في **تفسير ما بعد الطبيعة** على الأقلّ، أنّ مصطلح العلوم الجزئية لا يصحّ إلاّ على علم الطبيعة وأجزاءه وعلم التعاليم وأجزاءه، أمّا الجدل، والخطابة، والسفسطة، و الشّعر فهي صنائع. إنّ ما يَقصده ابن رشد في مقالة الجيم هو استبعاد أن تُشارك العلوم الجزئية العلم العام في الفحص عن اللّواحق الذاتيّة للموجود بما هو موجود وليس حصر النظر في هذه المطالب على علم ما بعد الطبيعة. وإذا ما أمعنا النظر في كلامه فإنّنا نلاحظ أنّه يُلمّح إلى أنّ الأعراض الذاتيّة للوجود هي أحد مطالب الصنائع وإن لم يُحدّد أيّ منها.

بعدما حدّدنا طبيعة نظر كلّ من الفيلسوف والجدلي في الوجود وعموم اعتبارهما لما يلحق هذا الوجود من أمور ذاتية نُحدّد الآن مسلك كلّ منهما في التعليم. ينطلق الفيلسوف من الأشياء التّي هي أعرف عندنا ليصل بعد ذلك إلى الأشياء التّي هي أعرف عند الطبيعة. بعبارة أخرى، لمعرفة المطالب

---

(1) مقالة الجيم، التفسير، 5 11 – 3 ص ص329 – 330. يقول ابن رشد إنّ افتراق نظر علم ما بعد الطبيعة عن نظر صناعة الجدل، فيما يخصّ طبيعة الأقاويل المستعملة، سيضطّر الجدلي والسفسطائي إلى التشبّه بالفيلسوف في فحصه: **«والدليل على أنّ الفيلسوف يلزمه الفحص عن الهويّة ولواحقها أنّ الذين يتشبّهون به [الجدلي والسفسطائي] يُلزمون أنفسهم من التعب في الفحص عن هذه المعاني ما يُلزمه الفيلسوف نفسه وإنّما كان ذلك كذلك لأنّ هؤلاء أيضا ينظرون في الموجود نظرا عامّا»**. المصدر نفسه، التفسير13، 5- 17 ص 328.

(2) **«يقول إنّ الفيلسوف هو الذي يظهر من أمره أنّه يجب عليه أن يفحص عن أمثال هذه المطالب أعنّي التّي تلحق الموجود بما هو موجود فإنّه إن لم يكن للفيلسوف الفحص عن أمثال قول القائل سقراط قاعد وليس بقاعد أو قائم هل هذان القولان يقتسمان الصدق والكذب أو لا يقتسمان فلمن يكون وكذلك لمن يكون الفحص عن الضدّ هل له ضدّ واحد أو أكثر وما هو الضدّ وعلى كم نوع يقال الضدّ وكذلك سائر الأشياء التّي تشبه هذه وإنّما أراد أنّه إذا كان من المعلوم بنفسه أنّ هذه المطالب ينبغي أن يُفحص عنها في صناعة من الصنائع وكان ظاهرا من أمر العلوم الجزئية أنّها ليس تفحص عنها فقد يجب أن يكون هذا العلم العام هو الذي يفحص عنها.»** المصدر السابق، التفسير 5، 2- 12 ص 326.

الميتافيزيقية يجب علينا الصعود من الأمور الجزئية المركّبة إلى الأمور الكلّية البسيطة. مثال ذلك مسألة معرفة الجواهر إذ يجب الانطلاق من طبائع الجواهر المحسوسة لنصل بعد ذلك إلى معرفة الجوهر الأوّل وهو الله.

يبدو أنّ المسلك عينه يُتّبع أيضا في المطالب الجدلية، فالاستقراء، وهو أحد أهمّ أنواع التصديق المُستعمل في الجدل، نسير فيه من الأمور الجزئية إلى الأمور الكليّة. مثال ذلك إذا ما صرّحنا أنّ الأرض مُحدثة، وأنّ الماء مُحدث، وأنّ الهواء مُحدث، وأنّ النّار مُحدثة... فإنّه ينتج أنّ جميع الأجسام مُحدثة. يقول ابن رشد، في **جوامع كتاب الجدل**، معرّفا الاستقراء وبالتّالي المنهج المُتّبع فيه: «**هو أن يقضي على أمر كلّي بحكم كلّي مُوجب أو سالب لوجود ذلك الحكم في أكثر الجزئيات التّي تحت ذلك الأمر الكلّي**»[1].

ج- عموم النظر:

إضافة إلى تقاطع علم ما بعد الطبيعة بعلم الجدل من جهة اشتراكهما أوّلا في التباس الأقاويل البرهانية بالأقاويل الجدلية، ثمّ ثانيا من جهة اتحادهما في الموضوع، يُضيف ابن رشد أنّهما يتفقان ثالثا في عموم نظرهما. فما المقصود بعموم النظر؟

تبدو مفردة عموم النظر مقابلة لمفردة خصوص النظر في فهرس الاصطلاحات الرشدي. وهما صفتان تُطلقان على العلوم من جهة زاوية فحصهما. فإذا كان الفحص عامّا وغير محدود لا في جنس مخصوص، ولا في أسباب محدودة، ولا في أعراض معيّنة، ولا في نحْو برهان جزئي، أمكننا أن نُطلق حينئذ على هكذا فحص أنّه عام النظر. أمّا إذا كان النظر خاصّا ومحدودا في جنس معيّن، أو في سبب محدود، أو في أعراض مخصوصة، أو في برهان غير كلّي أمكننا أن نُسمّي ذلك الفحص بأنّه خاصّ النظر.

ومن البديهي القول إنّ زاوية الفحص الأولى هي لعلم ما بعد الطبيعة فهو الذي «**ينظر في الموجود بما هو موجود وفي الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود**»[2].أمّا زاويةالفحص الثانية فتُنسب إلى العلوم الجزئية. يقول ابن رشد في مستهلّ استفتاحه لمقالة الجيم: «**من المعلوم أيضا أنّ العلوم الجزئية إنّما تنظر في الأعراض التّي تَعرض لجزء من أجزاء الموجودات أخذت ذلك الجزء كأنّه منفصل من الموجود مثل ما تفعله العلوم التعاليمية فإنّها تأخذ الأعداد والأعظام منفصلة من الموجود وتنظر فيها وفي أعراضها الذاتية وكذلك العلوم الطبيعية إنّما تنظر في بعض الموجود وهو الموجود المتحرّك وفي الأعراض الذاتية له بما هو متحرّك وفي الحركة**»[3].

---

(1) انظر **جوامع كتاب الجدل**، ص 153، الفقرة 6.

(2) انظر مقالة الجيم، التفسير 1، 16 ص 298.

(3) المصدر السابق، التفسير 1، 6 – 11 ص 299.

إذا كان المقصود بعموم نظر علم ما بعد الطبيعة هو الوجود من جهة الفحص عن أجناسه (جنس الوجود الطبيعي، وجنس الوجود التعاليمي، وجنس الوجود المفارق)، وعن أسبابه (الصورية، والغائية، والفاعلة، والمادية)، وعن أعراضه (جميع اللواحق الذاتية دون استثناء)، وعن براهينه (صنفيْ البراهين الأوّل والثواني). وإذا ما تقدّم القول إنّ صناعة الجدل تشترك مع العلم السابق في عموم النظر هذا، فإنّه ينتج عن هاتين المقدّمتين نتيجة مفادها أنّ الفحص عن الأجناس وعن العلّل وعن الأعراض وعن البراهين تمثّل عموم نظر الجدل كذلك.

لقد بيّنا سابقا اشتراك العلمين في النظر في اللواحق الذاتية للموجود وفي التباس كليهما في طبيعة البراهين المُستخدمة ونعنّي الجدلية واليقينية. بقي أنّ ابن رشد وإن لم يتحدّث بوضوح عن كيفيّة عموم فحص الجدل في العلل الأربع إلاّ أنّه يمكن اعتبار العرض التاريخي الذي قدّمه أرسطو في مقالة الألف الكبرى لاستقصاء الفلاسفة الطبيعيين في الأسباب والمبادئ الواجهة الجدلية لعموم النظر هذا[1].

2- تقاطع العلم الطبيعي مع علم ما بعد الطبيعة:

كثيرا ما تتواتر، في **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، عبارة رشدية هي أقرب إلى أن تكون أصلا موضوعا: كلّ ما يُذكر في ما علم بعد الطبيعة فقد تبيّن في بقية العلوم الجزئية من منطق، ورياضيات، وعلم طبيعي[2]... ولكن لا بدّ أن ننبّه إلى أنّ شيوع مسلّمة ما لا يعني اضطّرارا أنّها أمر بديهي أو تافه. فقد تكون أكثر الأفكار والتصوّرات شيوعا هي أكثرها في الوقت نفسه غموضا والتباسا عند الناس. لذلك سوف نركّز

---

(1) Aristote, *Métaphysique*, A, 3, 4 et 5, 983a, 25- 987a, 29.

(2) **«وليس إذا قيّد معنى عام بمعنى خاصّ أو حُمل احدهما على الآخر كانت طبيعة احدهما هي طبيعة الثاني وكان المجموع منهما كلاً إذ كان هذا إنّما يوجد في الأوصاف الجوهرية وهذا شئ قد تبيّن في علم المنطق.»** مقالة الزاي، التفسير5، 12 ص 795. **«إنّه كما قلنا لمّا كان أكثر ما يفحص عنه في هذا العلم هي من المقدّمات المنطقية وكان أحد المقدّمات المنطقية ما قيل في صناعة المنطق من أنّ جوهر الشئ هو الذي يجاب به في جواب ما هذا الشئ أعني شخص.»** المصدر السابق، التفسير11، 9 ص 785. أمّا فيما يتعلّق بالعلم الطبيعي فيمكن الإشارة إلى مقالة اللاّم وخاصّة إلى كيفيّة أخذ علم ما بعد الطبيعة لما تبيّن من أصول في بقية العلوم من ذلك ما تبيّن من طبيعة المحرّك اعتمادا على ما برهن عليه في كتاب **السماع الطبيعي** وكتاب النفس: **«وقد يظهر هذا ممّا أقوله وذلك أنّ المحرّك لهذه الأجرام السماوية قد تبيّن أنّه في غير هيولى وأنّه صورة مفارقة في الثامنة من السماع وتبيّن في كتاب النفس أنّ الصور المفارقة هي عقل»**. مقالة اللاّم، التفسير36، 14 – 2 ص ص 1593 – 1594. انظر كذلك إلى مقالة الزاي، التفسير26، 12 ص 858. ويقول أيضا في مقالة الألف الكبرى: **«إنّه قد تكلّم في العلم الطبيعي في هذه الأشياء إذ كان هو الموضع الذي يجب أن يتكلّم فيها وإنّما يذكر في هذا العلم [ما بعد الطبيعة]على جهة التذكير بما تبيّن من ذلك في العلم الطبيعي...»** التفسير، 15 16 – 1 ص ص 91 - 92.

نظرنا على إشارات ابن رشد المتواصلة للعلم الطبيعي في تفسيره وما قد تُخفيه من مشاكل في علاقته بعلم ما بعد الطبيعة.

سنشرع أوّلا، في محاولة حلّ التضاد الحاصل بين هذين العلمين وذلك من جهة وحدتهما في منهج التحليل وانفصالهما في مسلك التعليم. ثمّ نتساءل ثانيا، هل يوجد اختلاف حقيقي بين نَحْوَيْ نظر كلّ من العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة في مسألة الجوهر؟ وهل يتشارك صاحب العلم الطبيعي والفيلسوف في الفحص عن الصورة؟ثمّ نبحث ثالثا، في التداخل بين استعمال براهين العلم الطبيعي في علم ما بعد الطبيعة وبين استخدام موضوع العلم الثاني (الجوهر) في العلم الأوّل؟

أ- وحدة المنهج وانفصال مسلك التعليم:

يرسم ابن رشد في مقالة الزاي، التفسير 10، 6 - 12 ص ص 782 - 784 ، مسلك التعليم العام المُتبع في علميْ ما بعد الطبيعة والطبيعة. كلاهما ينطلقان، كما أشرنا إلى ذلك سابقا، من الأمور الأعرف عندنا و الأقلّ معرفة في ذاتها إلى الأمور التّي تكون أعرف عند الطبيعة. أيّ فيهما ننتقل من معرفة الأشياء الجزئية إلى معرفة الأشياء الكليّة.

في واقع الأمر فإنّ هذا المسلك في التحليل هو عينه المُتبع في جميع العلوم النظرية منها والعملية باستثناء علم التعاليم: «**وكذلك يكون مسلك التعليم في كلّ العلوم ما عد[ا] التعاليم أعنّي أنّه يسلك فيها من التّي هي أكثر معرفة عندنا وأقلّ معرفة عند الطبيعة إلى التّي هي أكثر معرفة عند الطبيعة وهذا هو الذي قاله في استفتاح المقالة الأولى من السماع**».

فعلا، يصرّح ابن رشد في رسالة **السماع الطبيعي** بأنّ حصول المعرفة التّامة بالطبيعة والأجسام الطبيعية يقتضي قبل كلّ شيء معرفة الأسباب الأوّل لنصل بعد ذلك عن طريق الاستقراء إلى إدراك الأسباب القريبة[1]. كذلك يكون منهج علم ما بعد الطبيعة في الفحص عن الجواهر فهو ينطلق من معرفة

---

(1) يقول ابن رشد: «**لمّا كان العلم اليقيني والمعرفة التامة إنّما تحصل لنا في شيء شيء من الأمور بأن نعرف ذلك الشيء بجميع أسبابه الأوّل إلى أن ينتهي إلى أسبابه القريبة واسطقساته، فمن البيّن أنّ في العلم بأمر الطبيعة والأجسام الطبيعية قد ينبغي أن نسلك هذا المسلك ونطلب فيها معرفة الأسباب**». ابن رشد، السماع الطبيعي، المقالة الأولى، ص 29، تحقيق رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني 1994. في كتاب الفيزياء (**السماع الطبيعي**) لأرسطو، المقالة الأولى، الفصل الأوّل، ص 11 نجد ما يلي: «**وعلى ما يبدو فإنّ من شأن طريق البحث أن ينطلق من الأشياء الأكثر معرفة ووضوحا بالنسبة لنا إلى الأشياء التّي هي أبين وأكثر قبولا لأن تعرف بطبيعتها، إذ ليس سواء حال الأشياء التّي يكون حصول المعرفة بها بالنسبة لنا، على وجه مباشر كحال الأشياء التّي تحصل معرفتها على الإطلاق. لذلك وجب على وجه ضروري، أن نبتدئ فنتطرّق إلى الأشياء الأقلّ خفاء وغموضا بذاتها وأجلي وضوحا بالنسبة لنا لغاية أن ننتقل إلى الأشياء التّي تكون بذاتها أكثر وضوحا وأقرب إلى الفهم**». تعريب عبد القادر قينيني، أفريقيا الشرق، بيروت، 1998.

الأجسام أو الجواهر المحسوسة لينتهي إلى الجوهر المطلق الذي نعرفه معرفة كليّة[1]. لكن على الرغم من اشتراك هذين العلمين لبعضهما في مستوى منهج التحليل إلاّ أنّهما سيختلفان في مسألة مهمّة وهي أنّ كلّ واحد منهما سيرسم مسلكا تعليميا خاصّا في استخدام الجدل.

للبرهنة على ذلك نفضّل العودة إلى مقالة الباء التّي تشير إلى التمايز الحاصل في استخدام الجدل بين العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة. إذا ما اعتبرنا أنّ المسائل الغامضة منها ما هو متعلّق بمطالب طبيعية وأخرى إلهية، وإذا ما تقرّر أنّ الجدل صناعة مُسدّدة تساعد مستخدمها على حلّ هذه الشكوك حلاّ برهانيا، فإنّ ذلك لا يقتضي بالضرورة أن يكون لهما السلوك التعليمي نفسه في استخدام الجدل.

ففي علم ما بعد الطبيعة يبدو أنّه من الأفضل في البداية تقديم جميع الأقاويل الجدلية في جميع المسائل الغامضة، ثمّ بعد ذلك نفحص هذه المسائل مسألة مسألة مراعين مُناسبة البراهين لها. أمّا علم الطبيعة فيسلك سلوكا آخر مناقضا للأوّل إذ يرى ابن رشد ضرورة تقديم الفحص الجدلي في كلّ مطلوب: «**لكنّه في العلم الطبيعي رأى أنّ الأفضل في التعليم أن يُقدّم الفحص الجدلي في مطلوب مطلوب عندما يروم إقامة البرهان على ذلك المطلوب الواحد وأمّا في هذا الكتاب [ما بعد الطبيعة] فرأى أن يُقدّم الأقاويل الجدلية في جميع المطالب العويصة التّي هي هذه الصناعة ويُفرد القول فيها على حِدة ثمّ يأتي بالبراهين التّي تخصّ مطلوبا مطلوبا في الموضع اللائق به من مقالات هذا العلم ولعل الذي رأى من ذلك في هذا العلم هو الأفضل في التعليم في هذا العلم**»[2].

أمام هذين السلوكين البيداغوجيين المختلفين لكلّ من العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة في كيفيّة استعمالهما للجدل يمكن التساؤل حول أيّ من هذين السلوكين هو أكثر برهانية؟ لاشك أنّ كلا السلوكين المُتّبعين مهمّان لحصول العلم البرهانى ولكن دون أن يكونا بالضرورة شرطين مطلقين لحصول العلم. إلاّ أنّنا إذا ما دققنا الأمر فإنّنا نعتقد أنّ السلوك التعليمي المُتّبع في الميتافيزيقا قد يكون الأمتن برهانا ويقينا من السلوك التعليمي المُتّبع في العلم الطبيعي وذلك بسبب الحجج التّالية.

أوّلا، إنّ ابن رشد في عدّة مواضع من تفسير ما بعد **الطبيعة** ما فتئ يستظهر بأنّ العلم المطلوب لا يستخدم في البرهنة على مطالبه إلاّ المقدّمات المنطقية التّي اعتبرت أصلا من أصول المنطق، أيّ ما تبيّن في

---

(1) «**ولكن إذ كان ليس يمكننا غير هذا فلنرم أن نعلم من التّي هي ردية المعرفة لأنّ لها معرفة جزئية إلى التّي تعرف بمعرفة كلّية وذلك بانتقالها من معرفة طبائع هذه الجواهر المحسوسة إلى الجوهر المطلق الذي يعرف بنوع كلّي أعنّي المحيط بجميع الجواهر.**» مقالة الزاي، التفسير 10، 9 ص 784.

(2) مقالة الباء، التفسير، 1 4 ص 167.

كتاب البرهان وبدرجة أقلّ في كتب المقولات والقياس: «**وينبغي أن تعلم أنّ هذا الدليل دليل منطقي وأكثر براهين هذا العلم هي براهين منطقية وأعنّي بالمنطقية ها هنا مقدّمات مأخوذة من صناعة المنطق**»[1].

ثانيا، إنّ علم ما بعد الطبيعة قادر على حلّ وإزالة الحيرة اللاّحقة بشكوك العلم الطبيعي ذاته. ذلك يعني أنّ الميتافيزيقي هو الوحيد الذي له القدرة المعرفية على حلّ المسائل الغامضة والعويصة ليس فقط في هذين العلمين وإنّما أيضا في جميع العلوم: «**ثمّ إنّ من يتوصّل إلى معرفة الأشياء العويصة والتّي ليست في متناول المعرفة الإنسانية نعتبره أيضا فيلسوفا**»[2].

إضافة إلى الاختلاف السابق يختلف العلم الطبيعي عن علم ما بعد الطبيعة من جهة نظرهما في الأسماء.ذلك أنّنا نعرف أنّ لكلّ علم أسماء تخصّه تُسمّى مفردات أو مصطلحات، فالعلم الطبيعي نراه ينظر في أسماء مثل الجوهر، والطبيعة، والمادة، والصورة، والعلّة.أمّا علم ما بعد الطبيعة فيفحص كذلك في الصورة، وفي الوجود، وفي المبدأ، وفي الجوهر... ولكن نظرهما في هذه الأسماء ليس من جهة كونها أسماء وإنّما من جهة كونها تدلّ على معاني أو دلالات. هذا يعني أنّ جميع المعاني المحصورة في مقالة الدّال وفي السماع الطبيعي هي مواضيع نظر هذين العلمين. يقول ابن رشد مستهلاً مقالة الدّال: «**غرضه في هذه المقالة أن يفصّل دلالات الأسماء على المعاني التّي ينظر فيها هي هذا العلم [ما بعد الطبيعة] وهي التّي تتنزّل منه منزلة موضوع الصناعة من الصناعة**»[3].

إذا ما تقرّر أنّ كلا العلمين يتشاركان في الفحص عن بعض الأسماء كالجوهر، وكالمادة وكالصورة، ألا يجدر بنا التساؤل عندئذ عن طبيعة طريقة فحص كلّ منهما عن هذه المصطلحات؟ نعتقد أنّ مقالة الباء تقدّم إجابة دقيقة ليس على سؤلنا الأخير فحسب، وإنّما أيضا على مسألة مهمّة مثّلت موضع خلاف حادّ بين المختصّين في فلسفة أرسطو عموما وفي ميتافيزيقاه خصوصا ألا وهي منزلة مقالة الدّال ودورها في كتاب **ما بعد الطبيعة**[4].

---

(1) انظر مقالة الزاي، التفسير2، 1 ص 749.

(2) نظرا لأنّ تفسير ابن رشد لمقالة الألف الكبرى لم يتضمّن الفصلين الأوّل والثاني حسبما ورد في تحقيق تريكو فإنّنا نستعين بالنصّ الفرنسي:

"Ensuite, celui qui arrive à connaître les choses ardues et présentant de grandes difficultés pour la connaissance humaine, celui-là est un philosophe..." Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 982a, 10 [تعريب المؤلّف].

(3) مقالة الدّال، التفسير1، 1 ص 475.

(4) انظر كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو ص XXIII.

إنّ وجهة نظر ابن رشد فيما يتعلّق بهذا المشكل هامّة، لذلك فهي تستحقّ الاعتبار والاهتمام. من ذلك أنّه يرى أنّ موضوع هذه المقالة هو «**الأسماء الدّالّة على المعاني المُستعملة في هذا العلم [علم ما بعد الطبيعة]**»، وأنّها ذات طبيعة جدلية تمثّل جزءا من الميتافيزيقا مثلها في ذلك مثل مقالة الباء[1].

في حقيقة الأمر، إنّ أهمية الاعتبارات المذكورة أعلاه تكمُن في كونها تمثّل ثلاثة حلول لثلاثة مشاكل عرفتها الأبحاث المتعلّقة بمنزلة مقالة الدّال في كتاب **ما بعد الطبيعة**: يتمثّل المشكل الأوّل في تشكيك بعضهم في نسبة هذه المقالة إلى أرسطو خصوصا وإلى كتاب **الميتافيزيقا** عموما. يبدو موقف ابن رشد واضحا وحاسما أمام هذا المشكل فهذه المقالة ليست بغريبة عن الكتاب ولا يمكن إطلاقا التشكيك بصحّة نسبتها إلى أرسطو فهي متجانسة مع مقالة الباء.

أمّا المشكل الثّاني فهو تصريح البعض بأنّ مقالة الدّال تشوّش ترتيب كتاب **ما بعد الطبيعة**. كذلك يبدو أيضا موقف الشّارح الأكبر مخالفا في هذا الصدد، فهي مقالة مرتّبة على الترتيب الأتمّ وذلك بالنظر إلى أنّ لها موضوعا ووظيفة محدّدتين[2]. أمّا المشكل الثالث والأهمّ فهو أنّ هذه المقالة لا يمكن اعتبارها عند ابن رشد كتوطئة لكتاب **الطبيعة**، كما ذهب إلى ذلك بونيتز Bonitz، وذلك بسبب أنّها تنظر في الأسماء من جهة التناسب (وهو جهة فحص الميتافيزيقا) لا من جهة تمييز الاسم المشترك (وهو جهة فحص العلم الطبيعي). ولا يمكن كذلك اعتبارها مدخلا لكتاب **ما بعد الطبيعة**، كما اعتقد رافيسون Ravaisson[3].

إنّها حسب ابن رشد جزء مُفرد برأسه من علم ما بعد الطبيعة دون أن تكون مقدّمة له، إضافة إلى أنّ المقدّمات الحقيقية لهذا العلم هي تلك المقالات الموطّئة لمقالات الجوهر وليس شيئا آخر[4]. يقول ابن رشد راسما الاختلاف بين جهتي نظر كلّ من العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة في الأسماء وجاعلا من

---

(1) مقالة الباء، التفسير1، 16 ص167.

(2) يُشير ابن رشد في موضعين إثنين إلى أنّ الترتيب الوارد في كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو، وهو ترتيب قريب جدّا من ترتيب النسخة الفرنسية التي حققّها ج. تريكو، هو الترتيب الجاري على النظام: نجد الموضع الأوّل في مقالة الباء حين رفض التغيير في الترتيب الذي أجراه نيقلاوش الدمشقي فيما يتعلّق بالأسماء المستعملة في علم ما بعد الطبيعة: «**وقد خالف نيقلاوش ترتيب الحكيم في هذين المعنيين وأجري الأمر فيه على ما أجراه هو في العلم الطبيعي وظنّ أنّه قد سلك النظام الأفضل في ذلك والأفضل هنا هو ما فعل أرسطو للسبب الذيقلناه**». مقالة الباء، التفسير1، 5ص 168.
أمّا الموضع الثّاني فيأتي أبيّن في مقالة اللاّم حيث يتّفق كلّ من الاسكندر الأفروديسي وابن رشد على أنّ ترتيب المقالات الذي وصلهم هو الترتيب الأفضل لا التغيير الذي أحدثه نيقلاوش: «**فقد تبيّن من هذا القول ما احتوت عليه مقالة مقالة من مقالات هذا العلم المنسوبة إلى ارسطاطاليس وأنّها جارية على النظام الأفضل في الترتيب وأنّه ليس فيها شيء وقع على غير ترتيب ولا نظام كما نجد نيقلاوش الدمشقي يزعم ذلك في كتابه وأنّه لمكان هذا اختار فيما زعم ليعلم هذا العلم ترتيبا أفضل**». مقالة اللاّم، التوطئة،4 ص 1405.

(3) انظر كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو ص XXIII.

(4) وهي مقالات الألف الصغرى، والكبرى، والباء... راجع مقالة الزاي، التوطئة، 4 – 10 ص ص 744- 745.

مقالة الدّال مقالة مستقلّة بذاتها عن بقية المقالات: «**أعنّي أنّ تكون تلك الأسماء عامّة لجميع المعاني التّي تُستعمل في هذا العلم فجعل[أرسطو]هذا أيضا جزءا مُفردا برأسه بخلاف ما فعل في سائر العلوم أعنّي أنّه يشرح الأسماء الدّالة على معنى معنى من المعاني التّي يطلبها في ذلك العلم عند النظر في مطلوب مطلوب من المطالب التّي يجب أن يشرح ما يدلّ عليه الاسم فيها وأمّا في هذا العلم فجعل الفحص عن جميع الأسماء في مقالة واحدة لا لتمييز الاسم المشترك من غيره بل لإحصاء المعاني التّي ينظر فيها هذا العلم**»[1].

إنّ تفسير ابن رشد الأخير يشير إلى فكرة سَبق وأن تعرّضنا لها وهي مسألة السلوك التعليمي الذي ينبغي سَلكه في استخدام الجدل ولكنّه سوف لن يُطبّق على المسائل الغامضة كما رأينا سابقا، وإنّما على النظر في الأسماء. فإذا ما تبيّن أنّ المسلك التعليمي المُتّبع في ما بعد الطبيعة قد جعل أفضلية التعليم في حلّ الشكوك هو تقديم النظر في الأقاويل الجدلية وجعلها مُفردة برأسها، كذلك نراه يعتبر أنّ التعليم الأفضل في النظر في الأسماء هو جعلها في مقالةمستقلّة برأسها (مقالة الدّال).

وإذا ما تقرّر كذلك أنّ المسلك التعليمي المُتّبع في العلم الطبيعي قد جعل أفضلية التعليم في حلّ المعضلات الطبيعية هو تقديم الفحص الجدلي في مطلوب مطلوب، كذلك نراه يُصرّح أنّ التعليم الأفضل في النظر في الأسماء هو الوقوف على معانيها في مسألة مسألة. لدينا إذن عند ابن رشد ضربان من الاستعمال للأسماء: استعمال ما بعد طبيعي أو ميتافيزيقي غايته الفحص عن الأسماء المُستنبطة أيّ التّي تُقال بتناسب مثلما يُقال عليه الوجود. واستعمال طبيعي يبحث عن الأسماء من جهة أنّها أسماء مشتركة مثلما تُقال عليه لفظة العين[2].

---

(1) مقالة الباء، التفسير1، 17- 4 ص ص 167- 168. «**النظر في شرح هذه الأسماء هو جزء من هذه العلم [ما بعد الطبيعة]**»، مقالة الدّال، التفسير1، 5 ص 475.

(2) نظرا لأهمّية هذا النصّ في رسمه للخطّ الفاصل بين جهتي نظر كلّ من العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة في الأسماء ونظرا لطوله نسبيا فإنّنا نفضّل إيراده في حواشي تعاليقنا:« **غرضه في هذه المقالة [الدّال] أن يفصّل دلالات الأسماء على المعاني التّي ينظر فيها في هذه العلم وهي التّي تتنزّل منه منزلة موضوع الصناعة من الصناعة وهذه الأسماء هي التّي تُقال بالنسبة إلى شيء واحد بجهات مختلفة ولذلك جعل النظر في شرح هذه الأسماء جزءا من هذا العلم [علم ما بعد الطبيعة] ولم يجعل النظر في تفصيل الاسم المشترك عند النظر في المعنى المطلوب الذي يدّل عليه ذلك الاسم حتّى لا يكون جزءا من الصناعة مُفردا كما فعل ذلك في العلم الطبيعي في مطلوب مطلوب فإنّ تفصيل الاسم إنّما كان هناك ليتميّز المعنى المطلوب من غيره وهنا إنّما قصد لتعديد الأمور التّي ينظر فيها هاهنا فالنظر هاهنا في الأسماء هو من جنس النظر في أصناف الموضوع الذي ينظر فيه صاحب العلم وما هذا شأنه فينبغي أن يُفرد بالقول وأن يتقدّم النظر فيه على جميع المطالب التّي في ذلك العلم وذلك بخلاف الأمر في تفصيل الاسم الذي يدلّ على المطلوب من غيره فإنّ ذلك إنّما ينبغي أن يتعرّض له عند النظر في المطلوب تحفّظا من الغلط الذي يعرض من اشتراك الاسم فالغرضان متباينان.**» مقالة الدّال، التفسير1 2- 2 ص ص 475 - 476.

ب- طبيعة الفحص عن الجوهر في كلا العلمين:

تبدو مسألة الفحص عن الجوهر في تفسير ما بعد الطبيعة أكثر بيانا من مسألة التعليم في الكشف عن التقاطع الحاصل بين علمي الطبيعة وما بعد الطبيعة. لذلك سنوجّه تحليلنا إلى الكشف عن طبيعة نظر كلّ من الفيلسوف وصاحب الطبيعة في الجوهر، محاولين إبراز ليس الاختلافات فحسب وإنّما أيضا الاتفاقات. لقد رأينا في المحور الذي خصصناه للنظر في مشكل ما بعد الطبيعة أنّ أبا الوليد قد رفض رفضا جذريا أيّ مزج أو خلط بين العلم الإلاهي والعلم الطبيعي.

تاريخيا، حسب أرسطو، يعود المزج بجذوره إلى الفلاسفة الفيثاغوريين الذين صرّحوا بأنّ الأمور التعاليمية هي مبادئ الموجودات المحسوسة، أو حسب تعبيرهم، أنّ الموجودات مشاركة للأعداد[1]. لقد أخطأ هؤلاء الفلاسفة لّما جعلوا أسباب الأمور الطبيعية أشياء غير مُناسبة ولا ذاتية، وهو الخطأ الذي سيفضي بهم إلى عدم التمييّز بين نوعي الوجود الحسّي والعقلي. وهو التمييّز الذي سَيسمح بالنظر إلى الجوهر من جهتين مختلفتين: جهة طبيعية تفحص عن الجوهر من جهة كونه جسما طبيعيا متحرّكا، وجهة ميتافيزيقية تنظر فيه من جهة كونه شيئا قائما بذاته: **«وهذه الآراء بأعيانها من آراء القدماء هي التّي ذكرها [أرسطو]عنهم عند فحصه عن مبادئ الجوهر المتحرّك أعنّي الطبيعي لكنّ فحصه هاهنا عن هذه هو بجهة غير الجهة التّي فحص بها في السماع الطبيعي وذلك أنّ هناك إنّما فحص عن مبادئ الجسم بما هو طبيعي أيّ بما هو موجود ساكن أو متحرّك وهنا إنّما فحص عنه من جهة ما هو جوهر فقط أيّ قائم بذاته»**[2].

إنّ الأسئلة التّي تُطرح الآن هي لماذا لم يُميّز ابن رشد بين هذين النوعين من الفحص عن الجوهر إلاّ في مقالة الزاي، ونحن نعرف أنّها المقالة السابعة في ترتيب مقالات ما بعد **الطبيعة**؟ وما الفرق بين الجوهر المحسوس عند الطبيعي والجوهر المعقول عند الفيلسوف؟

---

(1) **«إنّ القوم من القدماء الذين انقسمت عندهم الموجودات إلى قسمين محسوس وغير محسوس فإنّ هؤلاء لّما جعلوا نظرهم في الجنسين وجعلوهما جنس واحدا كان الكلام معهم خاصّا بهذا العلم وهؤلاء هم [الفيثاغوريون] الذين جعلوا التعاليم المعقولة مبدأ الأمور المحسوسة.»** مقالة الألف الكبرى، التفسير18، 19 - 3 ص ص100- 101.يجب الإشارة إلى أنّعلاقة الموجودات بالأعداد ستمثّل عند أرسطو في مقالة الباء أحد الشكوك الواجب على الفيلسوف النظر فيها، وهي عند ابن رشد الشك الأخير في القائمة الأولى للشكوك التّي تعرضها هذه المقالة:**«ومع هذه ينبغي لنا أن نفحص هل العدد والطول والشّكل والنقط جواهر أم لا وإن كانت جواهر فهل هي مباينة للمحسوسات أم هي فيها فإنّه ليس الصعوبة في درك حقيقة جميع هذه الأشياء فقط بل ليس بهيّن أن نسأل عنها على غموضها بالكلام نعم.»** انظر كذلك:
Aristote, *Métaphysique*, B, 5, 1001b, 26- 1002b, 10.

(2) مقالة الزاي، التفسير 5 11، ص 759.

لقد أشار أبو الوليد في مقالة الألف الكبرى (المقالة الثانية) إلى أنّ هناك خطّا فاصلا بين نحْوَيْ نظر كلّ من **السماع** و **ما بعد الطبيعة** في الأشياء الطبيعية[1]. غير أنّ ما يُميّز إشارات مقالة الزاي، سواء مقارنة بالمقالات السابقة عنها أو اللاحقة عليها، هو اعتبارها أولى مقالات الجوهر، وهي عموما تلك المقالات التّي تبدأ بمقالة الزاي لتنتهي إلى مقالة النون (الثالثة عشرة).

هكذا يبدو إذن أنّ مقالة الزاي تمثّل الموضع الأكثر مناسبة وملاءمة للتنبيه على ضرورة عدم الخلط بين طريقة الفحص عن الجوهر في العلم الطبيعي والفحص عنه في ما بعد الطبيعة. وإذا كانت مقالة الزاي هي أوّل مقالة تفحص في الجوهر المفارق فما هو الدور الذي شغلته المقالات السابقة عنها؟

حسب ابن رشد ينحصر دور المقالات الأولى (الألف الصغرى، والألف الكبرى، والباء، والجيم، والدّال، والهاء) في اعتبارها توطئة ومقدّمة لما يريد أرسطو أن يقوله في مقالة الزاي[2]. أمّا موضوع نظرها فيمكن تحديده في إثبات وجود الجوهر المحسوس وإن كانت قوّة هذا الإثبات تختلف من مقالة إلى مقالة. والغاية التّي يرمي إليها أرسطو في تقديم النظر في الجوهر المحسوس هي التمهيد للنظر في الجوهر المفارق. يقول ابن رشد مُبيّنا هذا المعنى في مقالة الزاي: **«يريد [أرسطو] فإنّا إنّما فحصنا عن الجواهر المحسوسة في هذا القول وفصّلنا أنواعها هذا التفصيل واستقصينا الأمر في ذلك من قِبل قصدنا إلى الفحص عن الجواهر غير المحسوسة»**[3].

ولكن لا بدّ من التنبيه هنا إلى أنّ تقديم النظر في الجوهر المحسوس على الجوهر المعقول في ما بعد الطبيعة لا يعنّي بالضرورة أنّ النوع الأوّل من الجوهر غير داخل في البحث الميتافيزيقي. من ذلك أنّنا نعرف أنّ كلاّ من الفيلسوف والطبيعي يشتركان في النظر في الجوهر المحسوس وتحديدا في المادة الأولى[4]. غير أنّ

---

(1) **«ثمّ ينظر فيها [الأمور الطبيعية] في هذا العلم [ما بعد الطبيعة] من حيث هي موجودات وذلك من جهة ما هي مبدأ الجوهر لا من جهة ما هي مبدأ جسم طبيعي [السماع الطبيعي].»** الألف الكبرى، التفسير15، 1 ص 92. انظر كذلك المصدر نفسه، التفسير18، 6 ص 100 حيث يقارن ابن رشد بين جهة فحص ما بعد الطبيعة عن اسطقسات الأمور المتحرّكة وبين جهة فحص الطبيعة لها.

(2) **«وأمّا ما قبل هذه المقالة [الزاي] فإنّه فحص فيها عن أشياء تجري مجرى التوطئة والمقدّمات لما يريد أن يقوله في هذه.»** مقالة الزاي، التوطئة،6 ص 745.

(3) المصدر السابق، التفسير39، 2 ص 935.

(4) **«وأمّا المادة الأولى فينظر فيها صاحب العلمين [الطبيعي والإلهي]»**. المصدر السابق، التفسير9 5، ص780. في هذا السياق، يوجّه ابن رشد نقده إلى ابن سينا الذي صرّح في أكثر من مرّة بأنّ الفيلسوف هو الذي يضع وجود المادة الأولى وأنّ صاحب الطبيعة يكتفي بتسلّمها كما هي. يكمن خطأ هذا التصوّر، عند ابن رشد، في أنّه لو كان صادقا للزَمَنا القول أنّه يجب أيضا على علم ما بعد الطبيعة أن يضع وجود المحرّك الأوّل وضعا وهو أمر نعرف أنّه لم يقع البرهنة عليه إلاّ في العلم الطبيعي وتحديدا في الثامنة من **السماع**. نكتفي هنا بإيراد نصّ من رسالة **السماع الطبيعي** ذلك أنّ هذه الإشكالية تردّد صداها في تفسير **ما بعد الطبيعة** (مقالة اللاّم، التفسير5، 18 ص 1423) وفي **شرح كتاب البرهان=**

نظرهما في المادة لن يكون متجانسا بالضرورة فإذا كان الأوّل يفحص فيها من جهة كونها تعبّر عن جوهر بالقوّة، فإنّ الثاني ينظر فيها من جهة كونها مبدءا للتغيّر.

في مقابل المادة الأولى، نلاحظ أنّ النظر في الصورة الأولى لا يمكن إدراجه في العلم الطبيعي، ويعود سبب ذلك إلى أنّ الصور متعدّدة وأنّ ليس لها فعلا واحدا مشتركا. إنّ الصورة الوحيدة التي يمكن لعلم الطبيعة استقصاء القول فيها هي الصورة المفارقة للمادة، أيّ المحرّك الأوّل. لكن رغم هذا الإمكان فإنّ مطلب التثبت في طبيعة المحرّك الأوّل (هل هو جوهر أم لا؟) يجب أن يعود بالنظر إلى الفحص الميتافيزيقي عن الجوهر[1].

إضافة إلى ما سَبق يمكن الإشارة إلى تمييز آخر بين الجوهر الطبيعي والجوهر الميتافيزيقي. غير أنّ هذا التمييز الجديد ليس متعلّقا بطريقة الفحص وإنّما بنتائج هذه الطريقة. بعبارة أخرى،إنّ نظر علم ما بعد الطبيعة في الجوهر سيفضي بنا إلى نتائج مختلفة عن النتائج التي سيفضى إليها فحص علم الطبيعة. مثال ذلك أنّ نظر المقالة الأولى من **السماع** في المادة أفضى بنا إلى بيان المادة ليس من جهة أنّها جوهر أو صورة أولى، وإنّما من جهة أنّها مادة أولى وصورة طبيعية. بينما أفضى، في مقابل ذلك، نظر المقالات الأولى، من **تفسير ما بعد الطبيعة**، في المادة إلى معرفة الصورة الأولى (مقالة اللاّم).

=(المقالة الأولى، الفصل 9 ص 298) وسنفرد لهاعملا مستقلا:« **والعجب من ابن سينا حيث يقول إنّه يجب على صاحب هذا العلم أن يتسلّم وجود المادة الأولى عن الفلسفة الأولى وليست هاهنا الضرورة التي يتسلّم بها صاحب علم عن علم آخر شيئا ما ويلزم مثل ذلك في المحرّك الأوّل ولا سبيل إلى بيان وجوده إلاّ في هذا العلم ولو كان أراد بذلك أنّ صاحب العلم الإلهي ينظر فيها من حيث هي موجودة ويُعطي أي وجود وجودها كما يفعل بالمحرّك الأوّل لكان لعمري قد قال صوابا.**» المقالة الثانية، ص 43، تحقيق رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994.

(1) في نصّ مسهب من مقالة الزاي يُعيد ابن رشد رسم الخطّ الذي يفصل كيفيّة الفحص عن الجوهر في السماع منه في ما بعد الطبيعة:« **وأمّا المادّة الأولى فينظر فيها صاحب العلمين أمّا صاحب العلم الطبيعي فينظر فيها من حيث هي مبدأ للتغيّر وأمّا صاحب العلم الإلهي فينظر فيها من حيث هي جوهر بالقوّة وارسطو لمّا نظر فيها في العلم الطبيعي اكتفى بنظره فيها في ذلك العلم عن النظر فيها في هذا العلم إذ كانت السبيل الخاصّ التي يتطرّق منها إلى معرفة ذوات الأشياء المجهولة هي أفعالها الخاصّة بها وفعل الهيولى إنّما هو التغيّر وأمّا الصورة فلمّا كانت كثيرة ولم يكن لها فعل واحد مشترك لم يمكن أن يبيّن من أفعالها في العلم الطبيعي الصورة الأولى وإنّما مقدار ما تبيّن من ذلك أنّ أفعال الصور تنتهي إلى فعل صورة أولى وليست في مادة وهو المحرّك الأوّل ولم يبيّن من فعل هذه الصورة هل هي جواهر أم لا وهو في هذا العلم إنّما يطلب مبدأ الجوهر الأوّل فلذلك جعل ابتداء الفحص عنه من مبادئ الجواهر المحسوسة فإذا تبيّن له أنّ مبادئ الجواهر المحسوسة أعنّي الصور هي جواهر وكان قد تبيّن في العلم الطبيعي أنّ هناك جرما محسوسا هو السبب في سائر الجواهر المحسوسات ومتقدّم عليها تبيّن أنّ صورة هذا الجرم هي مبدأ الجوهر الأقصى المتقدّم على سائر الجواهر وأنّه المعطي سائر الجواهر الجوهرية الكائنة الفاسدة.**» التفسير9، 5- 3 ص ص 780 - 781.

يقول ابن رشد: «**وينبغي أن تعلم أنّ الفرق بين هذا الفحص هاهنا [أي في علم ما بعد الطبيعة] وبين الفحص في أوّل السماع الطبيعي عن المادة والصورة أنّ ذلك الفحص الذي في أوّل السماع لمّا كان بما هو فحص طبيعي لم يفض به إلاّ إلى بيان المادة الأولى فقط بما هي مادة لا بما هي جوهر وإلى الصورة الطبيعية فقط لا إلى الصورة الأولى لجميع الأشياء المحسوسة ولا إلى الصورة من حيث هي جوهر ولذلك لم يفض النظر في الصور الطبيعية بما هي طبيعية إلى الصورة الأولى وذلك أنّ النظر في الصورة الذي يفضي به إلى الصورة الأولى هو النظر فيها من حيث هي جوهر وليس ينظر العلم الطبيعي في الأشياء من حيث هي جواهر**»[1].

3- تقاطع التعاليم مع علم ما بعد الطبيعة:

بالرغم من كثافة حضور العلوم التعاليمية في كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو إلاّ أنّها تبدو من أقلّ العلوم تقاطعا مع الميتافيزيقا خاصّة إذا ما قارناها بالتقاطعات الموجودة مع العلوم الطبيعية والمنطقية. هذا ويظهر التنافر بين العلمين الرياضي والميتافيزيقي في مستويين بارزين: مستوى ميتودولوجي ومستوى ابيستيمولوجي.

في المستوى الأوّل، تسلك التعاليم منهجا تحليليا استنباطيا ينطلق من الكلّي المجرّد ليصل إلى الجزئي المحسوس، أمّا ما بعد الطبيعة فعلى خلاف ذلك تسلك منهجا تركيبيا استقرائيا يبدأ من الجزئي المركّب ليصل بعد ذلك إلى الكلّي البسيط[2].

أمّا في المستوى الثّاني، فيتعلّق بنوع البراهين المُستخدمة: إذ بينما تستعمل الرياضيات براهين يقينية قاطعة التصوّر والتصديق، تستعمل الميتافيزيقا براهين لا تفيد اليقين المطلق وإنّما تفيد الظنّ الراجح نحو اليقين دون أن يكون اليقين[3].

---

(1) المصدر السابق، التفسير9، 13 ص 779.

(2) انظر **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، التفسير10، 2 ص 783.

(3) يقول ابن رشد: «**إنّه ليس ينبغي أن يطلب الإنسان كون نوع التصديق الذي يقع له في البراهين الطبيعية يريد [ارسطو] إنّ البراهين التعاليمية هي في المرتبة الأولى من اليقين وإنّ البراهين الطبيعية تتلوها في ذلك لا أنّ براهينها ليست داخلة في العلم اليقين فإنّ اليقين عنده يتفاضل في العلم الواحد بعينه مثل أن نبرهن على الشيء ببرهان مطلق أو ببرهان وجود فقط وهو الذي يُسمّى الدليل وإذا كان يتفاضل في العلم الواحد فهو أحرى أن يتفاضل في العلوم المختلفة الأجناس.**» **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الألف الصغرى، التفسير16، 16، ص ص 50 – 51. انظر كذلك ابن رشد، **رسالة السماع الطبيعي**، المقالة الأولى، ص 29،تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994.

تحضر التعاليم في ما بعد الطبيعة من خلال علوم العدد، والهندسة، وتأليف اللحون، والنجوم، والأثقال، والحيل[1]... ولئن كانت العلوم الأخيرة تتفاوت من جهة استخداماتها كنماذج علميّة في القول الميتافيزيقي فإنّها تتفاضل في رتب يقين براهينها من علم لآخر. هذا إضافة إلى أنّه لّما كانت البراهين الهندسية من أمتن البراهين العلميّة استحقّت أن تكون المبادئ الأولى للعلوم. هذه المبادئ التّي ستُسمّى في الشك الثّاني من مقالة الباء (ب) بأوائل البرهان (les axiomes) التّي منها يصير التماس البرهان على كلّ شئ.

بهذا المعنى تُجسّد أوائل البرهان أهمّ التقاطعات الحاصلة بين التعاليم في جانبها الهندسي وبين الميتافيزيقا في جانبها الأنطولوجي. في الأصل تنتمي هذه المبادئ إلى الرياضيات لكن ذلك لا يمنع علم ما بعد الطبيعة من النظر فيها من جهة كونها أوائل وجودية وليس من جهة كونها أوائل معرفية (موضوع نظر علم البرهان).

يقول أرسطو، في مستهلّ الفصل الثالث من مقالة الجيم، مؤكّدا على التقاطع بين هذين العلمين النظريين: «**وينبغي لنا أن نطلب هل لعلم واحد النظر في الأمور العاميّة [أوائل البرهان] التّي تستعملها العلوم التعليمية والنظر في الجوهر أم علم الآراء [أوائل البرهان] هو غير علم الجوهر فمعلوم أنّ النظر في هذه الأشياء لعلم واحد وهو علم الفيلسوف [علم ما بعد الطبيعة] لأنّ هذه الأشياء لجميع الهويّات وليس هي لجنس واحد خاصّة له من دون غيره من سائر الأجناس**»[2].

نظرا إلى ارتباط التقاطع بين التعاليم والميتافيزيقا بالمنطق والبرهان على وجه التحديد، خاصّة حينما سيشير ابن رشد إلى الترادف الموجود بين أوائل البرهان والمقدّمات الأوّل في الأقيسة البرهانية اليقينية، فإنّنا نفضّل إرجاء النظر في ذلك إلى مواضع لاحقة من عملنا.

عموما لقد حاولنا في الورقات السابقة تتبّع التقاطعات الحاصلة بين علم ما بعد الطبيعة وبعض العلوم الجزئيّة والكليّة (علم الجدل)، وكانت غايتنا في ذلك إجراء توطئة لدراسة التقاطعات الممكنة بين

---

(1) انظر **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الألف الكبرى، التفسير4، 13 –14 ص ص 60 – 62 (علم العدد)، ومقالة الجيم، التفسير6، 15– 14 ص ص 331 – 335 (علم الهندسة)، ومقالة الدال، التفسير12، 10 - 17 ص ص 545 – 551 (علم الموسيقى)، ومقالة اللاّم، التفسير44، 10 – 9 ص ص 1646 – 1657 (علم الهيئة...).

(2) **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الجيم، الفقرة7، 16 - 3ص ص 335 - 336. استشهدنا بالنصّ الأرسطي نظرا إلى أنّ ابن رشد لم يُصرّح في تفسيره بالأصل الرياضي للأمور العاميّة وإنّما ركّز على جهة معالجتها الوجودية الميتافيزيقية مع إهمال معالجتها المعرفية الرياضية. ويبدو الإهمال أمرا مقصودا وذلك بالنظر إلى طبيعة العلم الذي يتحدّث من داخله ابن رشد فهو علم يدرس الأمور المعرفية الرياضية من جهة كونها أحد الموجودات. انظر إلى المصدر السابق، التفسير7، 2 ص 337.

الميتافيزيقا والمنطق. ونحن وإن لم نستقص النظر في هذه التوطئة استقصاء كافيا فلأنّها لا تمثّل موضوع أطروحة عملنا، ولكنّها ربما تكون، في المستقبل، منطلقا لأبحاث أخرى أمتن علميا[1].

---

[1] لقد ركّزت أغلب البحوث المعاصرة، المتعلّقة ابن رشد، على مسائل ميتافيزيقية، وطبيعية (حسن مجيد العبيدي، **العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد**، دار الطليعة، بيروت، 1995، ط1)، ومنطقية (البرهان، والجدل، والخطابة وهي أعمال مجموعة من الباحثين، في المركز الوطني للبحوث العلمية بباريس، حول الفلسفة والعلوم العربية مثل مارون عوّاد، وأحمد الحسناوي، وجمال العمراني، وهنري هيغونار روش:

Aouad., M: *La valeur épistémologique du témoignage selon Averroès, dans Averroès et l'averroïsme*, Actes du colloque international organisé à Lyon, les 4 et 5 Octobre 1999, actes réunis et édités par André Bazzana, Nicole Bériou et Pierre Guichard, presses universitaires de Lyon, 2005, Hasnawi., A: *La structure du corpus logique dans l'Abrégé de la logique d'Averroès,* dans *Averroès and the Aristotelian heritage,* pp. 51-62, edited by Carmela Baffioni, Guida, Napoli, 2004, Elamrani-Jamal., A: *La démonstration du signe selon Ibn Rušd* dans *Oriens-Occidens: sciences mathématiques et philosophies,* 2000, vol. 3, p 41-61 et Hugonnard-Roche., H: *Averroès et la tradition des Seconds Analytiques, dansAverroes and the Aristotelian Tradition, Sources, Constitution and reception of the philosophy of Ibn Rushd,* pp. 172-187, proceedings of the FourthSymposiumAverroicum, Cologne, 1996, edited by Gerhard Endress and Jan A. Aertsen,Brill, Leiden, 1999).

مقابل ذلك تندر هذه البحوث فيما يتعلّق بالشّعر، وبالسفسطة، وبالرياضيات (علم الهيئة) (نبيل الشهابي، **النظام الفلكي الرشدي والبيئة الفكرية في دولة الموحدين**، مقال ورد في أعمال ندوة حول **ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي**، ص ص 287 – 331، بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981، ط1). هكذا إذن إذا ما استثنينا بعض الإشارات المذكورة عرضا في بعض البحوث و المقالات، فإنّ دراسة التقاطعات بين العلوم – وخاصّة بين الصناعة العامّة وبقية الصناعات الجزئية – تبدو غائبة في مدوّنة المراجع الرشدية اليوم. ويعود هذا الغياب في نظرنا إلى حالة البحث العلمية الراهنة في الفلسفة الرشدية، فهي ما تزال في نظرنا في خطواتها الأولى متجاوزة بذلك مرحلة سابقة غلب عليها الاهتمام بنشر المخطوطات وتحقيقها وإبداء الأحكام العامّة في بعض المسائل الميتافيزيقية والمنطقية.

الفصل الثّاني

ما بعد الطبيعة بين تعدّد الأسماء ووحدة الموضوع

1- أرسطو وجذور الخلط بين الحكمة والفلسفة الأولى وعلم الوجود:

لعلّ أهمّ ما يميّز المتن الأرسطي، في مستوى أسلوب الكتابة، هو ذلك التلوّن المتشابك بين غموض العبارة من جهة وبين إيجازها المخلّ بالإفهام من جهة أخرى[1]. وأكثر الكتب التي تتجلّى فيها هذه الظّاهرة، دون منازع، هو كتاب **ما بعد الطبيعة**. وهو كتاب يُدرج عادة، في التقليد المشّائي الكلاسيكي،

---

[1] يمكن أن نشير هنا إلى عدّة مواضع تظهر فيها عبارة أرسطو مبهمة وعويصة على الفهم. إلاّ أنّنا سنكتفي بضرب أمثلة من كتاب **ما بعد الطبيعة**. في الجملة، نستطيع القول إنّ هناك ضربين من الغموض يلحقان بأسلوب المعلّم الأوّل في الكتابة: يتعلّق الضرب الأوّل بموضع أو بنصّ واحد تأتي فيه عبارته مختصرة وغامضة. مثال ذلك الجملة الواردة في مقالة الجيم، الفقرة15، ص382، 4 – 8 : «**ويعرض أن يقولوا إنّه ليس باضطرار أن تكون الموجبة والسالبة على جميع الأشياء فإنّه إن كان حقا أنّ إنسانا ولا إنسان فبيّن أنّه حقّ لا إنسان و أنّ لا لا [هكذا في الأصل] إنسان فإنّ كلتيهما سالبتان فإنّ كانت تلك واحدة من اثنتين فهذه أيضا تكون واحدة متعادلة في الوضع**» إضافة إلى ذلك فإنّ الغموض يرد كذلك في ترجمة ج. تريكولكتاب ما بعد الطبيعة:

«En effet, s'il est vrai qu'un être est un homme et non-homme, il est évident aussi qu'il ne sera ni homme, ni non-homme; aux deux assertions correspondent deux négations, et si la première assertion que la chose est un homme et un non-homme est considérée en tant que proposition unique composée de deux propositions, la dernière aussi est une proposition opposée à la première.» Aristote, *Métaphysique*, Γ, 4, 1008a 9.

أمّا الضرب الثّاني من الغموض فيلحق بأحد أهمّ إحداثيات النسق الفلسفي الأرسطي مثل مسألة إحصاء عدد أنواع الجوهر . في عدّة نصوص نلاحظ تضاربا مبدئيا في تحديد عددها من نصّ إلى آخر. مثلا في مقالة الزاي، الفقرة 15، 11 ص 982 يذكر أرسطو نوعين من الجوهر: «**وإذا الجوهر الكلّي [المركّب من المادة والصورة] والكلمة [الصورة] آخر وآخر أعني أنّ بعضها جوهر بهذا النوع أنّ الكلمة مجامعة للعنصر وبعضها كليّة الكلمة**». وهو العدد نفسه الذي تذكره الترجمة الفرنسية لكتاب **ما بعد الطبيعة**، تحقيق ج. تريكو، كتاب الزاي، 15 1039 ب 20: «**الجوهر نوعان: المركّب والصورة. أعني بالمركّب الجوهر الناتج عن اتحاد الصورة مع المادة، والجوهر الآخر هو الصورةفي كليتها**». [تعريب المؤلّف]. ولكن في نصّ آخر من المقالة نفسها الفقرة 7، 1، ص 768 يصرّح أرسطو بأنّ هناك ثلاثة أنواع من الجوهر: «**ويقال مثل هذا بنوع ما الهيولى وبنوع آخر الصورة وبنوع ثالث الذي منهما [أي المركّب من الهيولى والصورة]**». كما أنّ تحقيق تريكو لهذا النصّ في ما بعد الطبيعة يحصر الجوهر في ثلاث أنواع كذلك. راجعكتاب الزاي، 3،1029 أ 2.

والغريب أنّ أرسطو قبل إيراد النصّ السابق أورد نصّا مهمّا عدّد فيه أنواع الجوهر إلى أربعة أنواع: «**إنّ الجوهر وإن كان يُقال على أنواع كثيرة لكنّه في أربعة أكثر ذلك فإنّه يظنّ أنّه الذي هو الإنّية والكلّي أيضا والجنس يظنّ أنّه جوهر كلّ واحد والرابع من هذه الموضوع الأوّل...**» أنظر أرسطو، **ما بعد الطبيعة**،كتاب الزاي، 1028 31 ب 32.

ضمن ما يُعرف بالكتابات السرّية، وهي دروس يوجهها المعلّم الأوّل أساسا إلى صفوة تلاميذه العارفين. سوف لن نستقصي البحث في أسباب الغموض وعلله، وإنّما سنحاول الوقوف على بعض المصطلحات المركزيّة في النسق الفلسفي الأرسطي.

يشترط أرسطو في عديد المواضع على أنّ الاسم يجب أن يكون ذا دلالة تواطئية[1]، وحاملا لمعنى فاضل[2]، ودالاّ على شيء واحد[3]. بعبارة أخرى، إنّ كلّ لفظ سواء أكان بسيطا أو مركّبا يجب أن يدلّ على معنى محدّد وضروري. وإذا ما تعذّر ذلك واستحال فإنّنا نكون عُرضة للسقوط في المنظور السفسطائي، ذلك المنظور الذي يُشيّد دلالة الأسماء ليس على أساس الضرورة وإنّما على أساس من الشبه والعرض.

وحدهم الفلاسفة الحقيقيون، وليس هؤلاء السفسطائيون المزيّفون، قادرون على جعل الأشياء مُوافقة للأسماء[4]. ولكن على الرغم من هذا الشرط اللساني والمنطقي في الآن نفسه فإنّ أرسطو يبدو أنّه قد أخلّ به في كتاب **ما بعد الطبيعة** وتحديدا في مقالتي الألف الكبرى والجيم. كيف ذلك؟

من أهمّ إحداثيات فلسفة أرسطو هو امتلاكها لفهرس اصطلاحي ضخم ومعقّد، وأحد مظاهر تعقيده هو كون المصطلحات فيه متداخلة الدلالة، حتّى تكاد لا تُميّز بين معنى وآخر إلاّ ويستوجب ذلك أنّ تكون مُلّما بالتفصيلات السياقية لكلّ مصطلح. يمكن البرهنة على ذلك بضرب أمثلة دقيقة من بينها ثلاث مجموعات: تتكوّن المجموعة الأولى من ثنائية: العنصر (élément)، والمبدأ (principe)، أمّا المجموعة الثّانية فتتركّب من ثلاثية: الحكمة، والفلسفة الإلهية، وعلم الوجود بما هو موجود ، بينما تتألّف المجموعة الثّالثة من رباعية: الجوهر(substance)، والإنّية (quiddité)، والماهية (essence)، والحدّ (définition).

---

(1) «فالاسم هو لفظة دالّة بتواطؤ مجرّدة من الزمان وليس واحدا من أجزائها دالاّ على انفراد.» أرسطو، كتاب **باري ارمينياس أو كتاب العبارة** نقل إسحاق بن حنين، ورد في **النصّ الكامل لمنطق أرسطو**، تحقيق فريد جبر، الفصل الثاني، ص 107، دار الفكر اللبناني 1999. انظر كذلك تحقيق تريكو لهذا الكتاب، الفصل الثاني، 6 19ا . لا بدّ من التنبيه على أنّ نظر أرسطو في الإسم لم يكن في كتاب **العبارة** من جهة كونه مفردة دالّة على معنى ما بعد طبيعي وإنّما كان من جهة كونه جزءا في القول.

(2) انظر أرسطو، كتاب **التبكيتات السفسطائية**، الفصل الأوّل، 165 17ا. علما بأنّ هذا الموضع يهتمّ برسم خطّ فاصل بين منظوري السفسطة والحكمة في وضع معاني للأشياء. فالسفسطة «ترتكب رذيلة دلالية» حينما تعتقد أنّ العلاقة بين الأسماء والأشياء ليست ضرورية وإنّما هي مشيّدة على ما يبدو لنا في الظاهر.

(3) أرسطو، كتاب **ما بعد الطبيعة**، كتاب الجيم، 4 1006 ب 14. سوف ننظر لاحقا في هذا الموضع الذي يفحص في مبدأ عدم التناقض و هو مبدأ مرتبط بمسألة مهمّة وهي علاقة ما بعد الطبيعة بالمبادئ الأولى للعلوم.

(4) انظر أرسطو، كتاب **التبكيتات السفسطائية**، الفصل الأوّل، 165 ا 5 – 38.

إنّ القاسم المشترك بين هذه المجموعات الثلاث هو أنّ أجزاء كلّ منهما ملتبسة المعنى وغامضة الدلالة، فلا يمكن التمييز بيسر وسهولة مثلا بين الحكمة والعلم الإلهي أو بينهما وبين علم الوجود بما هو موجود. والملاحظة نفسها تنسحب أيضا على باقي أجزاء المجموعة الأولى والثالثة[1]. قد يعمد البعض إلى تبرير هذا الالتباس في استخدام المفاهيم في كتاب ما بعد الطبيعة "بالإهمال" الذي يُبديه أرسطو في عدم تدقيق معاني المصطلحات وعدم ضبطها والخلط بينها.

يبدو هذا التبرير، وإن كان مقنعا في الظّاهر، مجحفا في حقّ المعلّم الأوّل وذلك لسببين على الأقلّ: السبب الأوّل، هو أنّ أرسطو لم يكن "فيلسوفا مهملا" وغير دقيق في استعمالاته للمفاهيم والمصطلحات، بل على العكس من ذلك فقد أفرد مقالة خاصّة ومستقلّة، مقالة الدّال (Δ)، تنظر في دلالة كلّ لفظ مستخدم في علم ما بعد الطبيعة. أمّا السبب الثاني، فهو أنّ الالتباس الواقع بين الألفاظ أمر طبيعي وذلك بالنظر إلى انعدام التساوي الكمّي بين الأسماء والأشياء في الوجود: **"أمّا الأسماء وأكثر الكلم [الأفعال] فمحدودة، فأمّا الأمور [الأشياء] فهي غير محدودة في العدد، فيجب ضرورة أن تكون الكلمة بعينها والاسم يدلّ على كثيرين"**[2].

لردم الهوّة الفاصلة بين الأسماء والأشياء كان لزاما على الإنسان أن يبتكر في اللغة والوجود نظاما اختزاليا فيه يمكن للإسم الواحد أن يدلّ على معاني عدّة وبالتالي على موجودات مختلفة، ذلك ما

---

(1) ظاهرة الالتباس الدلالي عند أرسطو ليست غريبة عن أسلوبه العام في الكتابة فهو في عدّة مواضع يُخلط بين الأسماء المجاورة ولا يهتم بوضع رسوم أو ضبط حدود بين أجزاء المجموعة الرباعية من ذلك خلطه بين الآنية، والجوهر، والحدّ: «**فإذا ما هو بالآنية هو جوهر وكلمته هي الحدّ...**» ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الهاء، الفقرة 2 9، ص 1025. تبدو الترجمة العربية القديمة هنا غامضة وعصية على الفهم، إذ يصعب التمييز مثلا بين الكلمة، التيّ استخدمت في بداية عصر الترجمة (انظر **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، التفسير4، 15 ص 754) كمرادف للحدّ، والحدّ لذلك يمكن الاستئناس بالترجمة الفرنسية:

"La quiddité étant une substance, et sa notion s'exprimant dans une définition..." Aristote, *Métaphysique*, H1, 1042a, 16.

يمكن الرجوع أيضا إلى كتاب الزاي،6، 1032 أ، 34 وكتاب **المواضع**، الكتاب،1، 5 101 ب 40. حيث يُماهي أرسطو في الموضع الأوّل بين الجوهر، والإنية، والحدّ ويعتبرها جميعا شيئا واحدا، امّا في الموضع الثاني فيميّز بينها ويصرّح بأنّ الحدّ قول يدلّ على إنّية الشيء، امّا الجوهر فصورة الشيء وماهيته.

(2) كتاب **سوفسطيقا** أو كتاب **الجدل**، الفصل الأوّل، 164 ب، 5. نقل أبي زكريا يحي بن عدي ورد في **النصّ الكامل لمنطق أرسطو**، ج2. امّا في الترجمة الفرنسية المعاصرة للعبارة المذكورة أعلاه فنجد ما يلي:

"Or, entre noms et choses, il n'y a pas ressemblance complète: les noms sont en nombre limité, ainsi que la pluralité des *définitions*, tandis que les choses sont infinies en nombre. Il est, par suite, inévitable que plusieurs choses soient signifiées et par une même *définition* et par un seul et même nom". Aristote, *Les Réfutations Sophistiques*, 1, 165a, 10.

يُعرف بالجنس المقول بتواطؤ. هذا يعني أنّ الميتافيزيقا – التيّ تعود تسميتها إلى مرحلة متأخّرة على أرسطو في القرن الأوّل قبل الميلاد – إمّا أن تكون مفردة تقال بتواطؤ، أيّ على معان عدّة: تارة تعني الفلسفة الأولى (التيولوجيا)، وتارة أخرى تعني علم الوجود (الأنطولوجيا)، وطورا آخر تعني الحكمة، وإمّا أن تكون مفردة تقال بترادف، أي أنّ جميع التسميات مشتركة في الاسم وفي الحدّ (notion)، وبالتالي فإنّه لا يوجد بينها أيّ اختلافات دلالية.

اعتمادا على التأويل السابق نجد أنفسنا أمام مفارقة: إمّا أن تكون جميع التسميات الواردة في كتاب **ما بعد الطبيعة** للميتافيزيقا متمايزة ومختلفة سياقيا، وإمّا أن تكون متماثلة ومتجانسة على الرغم من اختلاف السياقات. لقد مثّلت هذه المفارقة موضوع نظر بيار أوبانك وتتلخص أطروحته في الجملة التّالية: في الوقت الذي ميّز فيه أرسطو في عديد المواضع بين الفلسفة الأولى وعلم الوجود، ذهب الفلاسفة القدامى، وخاصّة الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون، إلى اعتبار ما بعد الطبيعة والفلسفة الأولى علمين مترادفين[1].

على الرغم من وجاهة هذه الأطروحة إلاّ أنّ هناك اعتراضين يوجهان ضدّها: يتعلّق الاعتراض الأوّل بكون صاحبها لم يستقص القول، باستثناء بعض المواضع، في العلاقة الممكنة بين الفلسفة الأولى وعلم الوجود من جهة، وبين الحكمة من جهة أخرى. أمّا الاعتراض الثّاني فيتعلّق بانكفاء عمله على الحقبة الهلينيستية وإغفال الامتدادات التاريخية لمسألة الوجود في الحقبة العربية، خاصّة عند ابن سينا وابن رشد اللذان ساهما، دون مبالغة أو إجحاف، في تشكيل الوعي الفلسفي العلمي الأوروبي بداية من عصر النهضة[2].

من زاوية الاعتراض الثّاني خاصّة يبدو لنا عمل بيار أوبانك، على الرغم من ضخامته ودقّته، عملا منقوصا في قراءته لإشكالية الوجود ليس فقط عند أرسطو وإنّما أيضا عند أشهر شرّاحه الذين جاؤوا من بعده. هدفنا بسيط يمكن اختصاره في العبارة التّالية: إنّ التماهي الظاهر عند أرسطو بين الفلسفة الأولى، والحكمة، وعلم الوجود، لا يمكن أن يكون تماهيا عفويا أو بديهيا بقدر ما يستحق إعادة نظر وفحص. لذلك سنعمد إلى تفسير ابن رشد لكتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو محاولين تمييز هذه المعاني بعضها عن بعض. ونحن وإن اكتفينا هنا بالتلميح إلى أرسطو، في مستوى الخلط بين هذه المصطلحات، فإنّنا سنحاول الاستظهار به كلّ ما سمح السياق بذلك أثناء معالجتنا لمصير هذه الثلاثية عند ابن رشد.

(1) Pierre Aubenque, *Le problème de l'Etre chez Aristote*, p. 33.

(2) انظر ارنست رينان: **ابن رشد والرشدية**، نقله إلى العربية عادل زعيتر، ص ص 202 – 206، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2008.

2- محاولة ابن رشد في التمييز بين أسماء ما بعد الطبيعة:

أ- تأرجح الميتافيزيقا بين العلم والصناعة:

إذا كانت مقالة الألف الصغرى هي أوّل مقالة يُحدّد فيها ابن رشد موضوع علم ما بعد الطبيعة كنظر في المبدأ الأوّل والمبادئ المفارقة، فإنّ المقالات التّالية سوف لن تهتم بهذا العلم إلاّ من جهة تعديد تسمياته مثل الصناعة العامّة[1]، والعلم الإلهي[2]، والفلسفة الأولى[3]، وعلم الجوهر[4]، والحكمة بإطلاق[5]، وما بعد الطبيعة[6].

سنعرض لاحقا، في المقالات الموطّئة ومشكل ما بعد الطبيعة، الأسباب التّي تجعل من تحديد موضوع العلم مرحلة تتقدّم وجوبا مرحلة تسميته، غير أنّ هذه الأسباب، كما سنرى، قد لا تكون مقنعة في تفسير ظاهرة تعدّد تسميات علم ما بعد الطبيعة عند ابن رشد على وجه التخصيص. هل يمكننا اعتبار الميتافيزيقا، مثل الوجود، تقال على عدّة معاني ولكن نسبة إلى شيء واحد وطبيعة واحدة؟ وهل يمكننا إرجاع مشكل تعدّد أسماء ما بعد الطبيعة إلى أرسطو أو إلى شرّاحه الهلنستيين كالاسكندر الأفروديسيوتامسطيوس...؟

سنشرع في الورقات التالية في تحديد مشكل التضّاد الحاصل بين تعدّد تسميات علم ما بعد الطبيعة من جهة وبين وحدة موضوعه من جهة أخرى، ثمّ لنمر بعد ذلك إلى محاولة الإجابة عن الأسئلة المطروحة سابقا.

يَحُدّ ابن رشد علم ما بعد الطبيعة من جهة الموضوع بطريقتين مختلفتين وذلك في مقالتي الألف الصغرى والباء. لن نهتم الآن بالنظر في هذا الاختلاف وذلك بسبب كونه سيمثّل موضع نظر في عمل لاحق ولكن لنذكّر مبدئيا بأنّ المقالة الأولى تحصر موضوع الميتافيزيقا في: «**المبدأ الأوّل والمبادئ المفارقة البريّة من الهيولى**»[7]. بينما الثّانية فتحدّده بطريقة جدّ ملتبسة إمّا من جهة العلم الناظر في السببين الأقصيين (الصوري والغائي)، وإمّا من جهة العلم الذي يفحص عن الجوهر، وإمّا أخيرا من جهة العلم الذي

---

(1) مقالة الألف الصغرى،التفسير،4 15 ص 15.

(2) مقالة الألف الكبرى، التفسير،18 16 ص 100.

(3) المصدر نفسه، التفسير51، 6 ص 161.

(4) مقالة الباء، التفسير3، 6 ص 191.

(5) المصدر نفسه، التفسير3، 4 ص 190.

(6) مقالة الجيم، التفسير4، 17 ص 319.

(7) مقالة الألف الصغرى، التفسير،117 ص 7.

يستقصي القول في مبادئ البرهان. نودّ البدء في معاينة مختلف التسميات التي صرّح بها ابن رشد في مقالة الألف الصغرى وهو الموضع الذي ضبط فيه موضوع الميتافيزيقا كما ذكرنا ذلك سابقا.

يمكن حصر التسميات في إسمين هما: العلم[1] والصناعة العامّة. نعرف أنّ هذين الإسمين مثّلا موضعا نظر وفحص شديدين عند أرسطو في الفصل الأوّل من مقالة الألف الكبرى وهو فصل ناقص للأسف من الترجمة العربية القديمة لكتاب **ما بعد الطبيعة**. وهذا النقصان الوارد في ترجمة نظيف ابن أيمن سيولّد مشكلا ذا حساسية في **تفسير ما بعد الطبيعة** لابن رشد. ففي الوقت الذي تمثّل فيه الصناعة والعلم عند أرسطو مرحلتين متأخّرتين في تكوّن المعرفة الإنسانية وحصولها، وهي المنطلقة أساسا من المحسوسات لتمر بعد ذلك نحو التجربة فالصناعة لتصل أخيرا إلى مرحلة العلم، فإنّنا نلاحظ أنّ هذين الإسمين سيحضران عند الشّارح الأكبر ليس من جهة اعتبارهما مرحلتين وإنّما من جهة كونهما نعتين لصيقين بعلم ما بعد الطبيعة.

بعبارة أخرى، يبدو أنّ ما قصده أرسطو بالصناعة كمرحلة سابقة على مرحلة بلوغ الفلسفة ليس هو المعنى نفسه الذي فهمه ابن رشد حينما اعتبرها إسما مرادفا للفلسفة ذاتها وبالتالي فإنّه وقع في خلط بينهما: «**وإنّما أراد أن يعرف بهذا شرف الحقّ الذي تنظر فيه هذه الصناعة العامّة وهي الناظرة في المبادئ القصوى**»[2]. ينبغي التنبيه هنا إلى أمرين إثنين: يتعلّق الأمر الأوّل بوجوب عدم الفصل، عند ابن رشد، بين إسم العلم المطلوب أو العلم الذي هو بصدد البحث عن ذاته (ما بعد الطبيعة) وبين لفظة الصناعة العامّة، بينما يتعلّق الأمر الثّاني في اعتقاد ابن رشد أنّ المبادئ القصوى هي الموضوع الأسمى لعلم ما بعد الطبيعة. فما المقصود بالمبادئ القصوى؟

المبادئ القصوى أو الأسباب القصوى يعرّفها أبو الوليد في مقالة الباء على أساس كونها السببين الأقصيين: الصورة والغاية[3]. وهما يمثّلان موضوع علم ما بعد الطبيعة أو ما عبّر عنه بالصناعة العامّة، وهو تصوّر يبدو من أمره أنّه غريب نوعا ما عن روح فلسفة أرسطو. ذلك أنّ الأخير اعتبر في الفصل الأوّل من مقالة الألف الكبرى أنّ موضوع نظر الصناعة ليس العلل القصوى كما ذهب إلى ذلك ابن رشد وإنّما هو استنباط الكليّات من الجزئيات: «**تحصل الصناعة عندما نستنبط من مجموعة معاني خبريّة [أو محسوسة]**

(1) المصدر نفسه، التفسير،1 12 ص 4.

(2) المصدر نفسه، التفسير4، 15 ص 15.

(3) مقالة الباء، التفسير3، 16 ص 190.

حكما كليّا يكون قابلا لأن ينطبق على جميع الحالات المتشابهة»[1]. وإذا ما تبيّن أنّ الأسباب القصوى لا يمكن أن تمثّل عند السطاجيري موضوع نظر للصناعة فأيّ علم يمكن له الفحص فيها؟

لمّا كانت الصورة والغاية المبلغ الأشرف لجميع الموجودات وكانت جميعها تؤمّهما كغاية التمام والكمال، ولمّا كانت الحكمة أشرف العلوم موضوعا وأسماها رتبة، فإنّه ينتج عن ذلك بصورة منطقية وطبيعية أن تكون الأسباب القصوى موضوع نظر الحكمة المطلقة: **«من البيّن إذن من هنا فصاعدا أنّ الحكمة هي العلم الذي يفحص في أسباب ومبادئ محدودة»**[2].

نستطيع أن نستخلص من جميع الاعتبارات السابقة الفكرة التّالية: في الوقت الذي يماهي فيه ابن رشد الصناعة العامّة بعلم ما بعد الطبيعة من جهة الموضوع، أيّ الأسباب القصوى، فإنّ أرسطو يُميّز بينهما جاعلا من الميتافيزيقا، أو بصورة أدق من الفلسفة الأولى، جنسا قريبا جدّا من العلم ولكن أسمى من الصناعة.

أمّا فيما يتعلّق بالتسمية الثّانية للعلم المطلوب والمذكورة في مقالة الألف الصغرى فهي العلم الذي يصرّح به أرسطو في موضعين إثنين: الموضع الأوّل في التفسير1،12 ص 4، أمّا الموضع الثّاني فهو في التفسير14 ، 9 ص 43. والمقصود بالعلم هنا على وجه التخصيص الحكمة. وبسبب كون لفظة الحكمة تُطلق كذلك على علمي التعاليم والطبيعة فإنّه وجب عندئذ تحديد أيّ جنس من الحكمة يَقصدها ابن رشد؟ هل هي حكمة رياضية أم حكمة طبيعية أم هي لا هذه ولا تلك؟

إنّها الحكمة التّي تبحث في الأسباب القصوى للوجود (الصورة والغاية) والتّي تُسمّى الحكمة المطلقة، أمّا غيرها فيُطلق عليه حكمة جزئية: **«إنّ سلّمنا أنّ كلّ علم يُسمّى حكمة فواجب أن يكون العلم الذّي يُسمّى حكمة بإطلاق هو الذي ينظر من الأسباب في السبب الغائي الأقصى لجميع الموجودات من قِبل أنّ جميع الأسباب هي من قِبل هذا السبب أيّ من أجله»**[3].

هكذا إذن يمكن أن نخلُص إلى أنّه بالنسبة إلى ابن رشد لا يوجد أيّ اختلاف بين حدّنا للميتافيزيقا من جهة كونها صناعة عامّة أو من جهة اعتبارنا إيّاها علما يفحص في الحقائق المطلقة، ذلك أنّهما يُعبّران عنده عن شئ واحد من جهة الموضوع وهو النظر في العلل القصوى. فما وراء التعدّد الظاهر لأسماء العلم

---

(1) **"L'art apparait lorsque, d'une multitude de notions expérimentales, se dégage un seul jugement universel applicable à tous les cas semblables".** Aristote, *Métaphysique*, A1, 981a, 5. [تعريب المؤلّف].

(2) **"Il est évident, dès maintenant, que la sagesse est une science qui a pour objet certaines causes et certains principes".** Aristote, *Métaphysique*, A1, 982a, 34. [تعريب المؤلّف].

(3) مقالة الباء، التفسير3، 3 ص 190.

المطلوب في مقالة الألف الصغرى نستطيع أن ندعّي أنّ هناك وحدة خفيّة متعلّقة بالموضوع أساسا وهي التي تمثّل الخَيْط النّاظم للنسق الميتافيزيقي الرشدي برُمّته.

أمام هذه النتيجة الظرفية والمُستقاة مبدئيا من معاينة مقالة الألف الصغرى هل يمكننا الاطمئنان إليها والثقة بها ونحن نعلم أنّ المقالات التّالية لها سوف تُقدّم هي الأخرى تسميّات جديدة أكثر التباسا وأشدّ غموضا من التسميّات السابقة كالفلسفة الأولى والعلم الإلاهي؟

ب- الميتافيزيقا والعلم الإلاهي:

ما سيبدو واضحا بداية من مقالة الباء خاصّة هو أنّ أبا الوليد سَيكِفّ عن اعتبار العلم المطلوب صناعة عامّة مقابل الإتيان باسم جديد له وهو العلم الإلاهي. هل يمكننا العثور على تفسير منطقي من داخل النسق الفلسفي الرشدي يسمح لنا بتبرير هذا التحوّل المُفاجئ من تسميّة ملتبسة إلى أخرى أكثر التباسا؟

قبل محاولة الإجابة عن الأسئلة المذكورة أعلاه نُفضّل إثارة بعض الإشارات المتعلّقة بأوّل السياقات والمواضع التّي خلط فيها أرسطو خلطا واضحا بين الميتافيزيقا والعلم الإلاهي. ونقطة انطلاق هذا الخلط كانت من خلال مقارنة أجراها أرسطو في الفصل الثّاني من مقالة الألف الكبرى بين الإله والإنسان. إذ لغاية بيان تعالي الأوّل عن الثاني تحدّث المعلّم الأوّل عن ما سمّاه بالعلم الإلاهي مازجا إيّاه بالفلسفة الأولى[1]. أمّا بالنسبة لأبي الوليد فيبدو السياق التفسيري لحدوث الخلط مختلفا فهو يَستعيض عن مقارنة الإله بالإنسان بمقارنة أخرى لا تقلّ أهميّة عن الأولى وهي التمييز بين الموجودات المحسوسة والموجودات غير المحسوسة.

كلّ عملية خلط بين هذين الجنسين من الموجودات يَسْتتبع وُجوبا حسب ابن رشد خلط العلم الطبيعي بالعلم الإلاهي. وهو اعتقاد قبيح لأنّه لا يستند إلى الحقّ واليقين وإنّما إلى مجرّد الظنّ. وعلى العكس من ذلك تماما فإنّنا إذا ما مَيّزنا علم الطبيعة عن العلم الإلاهي، وبالتّالي فصلنا الأمور المحسوسة عن غيرها من الأمور المعقولة، فإنّنا نستطيع حينئذ تسميّة الصناعة العامّة أو العلم المطلق بالعلم الإلاهي: «**ولمّا قال هذا أراد أن يعرف الضرورة التّي دعت إلى افتراق هذا النظر عند بعض الناس وأنّهما علمان لا علم واحد إذ كان يَظنّ كثير من الناس أنّ العلم الطبيعي والإلهي شئ واحد بعينه**»[2]. .

غير أنّ ظهور العلم الإلاهي كتسميّة ليس مُقتصرا على التمييز السابق فحسب بل إنّ النسق الرشدي يحتوي على تبرير آخر جدير بالاهتمام وهو يتعلّق بنَحْو نظرنا للجوهر. فالجوهر الواحد يمكن أن

---

(1) Aristote, *Métaphysique*, A2, 983a, 7.

(2) مقالة الألف الكبرى، التفسير18، 14 ص 100.

يُفحص عنه بنحوين مختلفين: نَحْوٌ طبيعي يطلب النظر في الجوهر من جهة كونه عناصر الأمور المتحرّكة، أيّ من جهة ما هو مادة، ونَحْوٌ غير طبيعي يطلب النظر في الجوهر ليس من جهة كونه جسما طبيعيا وإنّما من جهة اعتباره صورة معقولة: «**ولمّا كان الفحص عن اسطقسات الأمور المتحرّكة خاصّا بالعلم الطبيعي وكان النظر فيها ها هنا إنّما هو من حيث هي مبادئ للجواهر القائمة بذواتها وكان إنّما تكلّم مع هؤلاء كلاما طبيعيا**»[1].

غير أنّه إذا ما تقرّر أنّ الميتافيزيقا تُسمّى علما إلاهيا من جهة موضوعها، وهو الفحص في الجواهر غير المحسوسة، فإنّنا نستطيع القول حينئذ إنّ علوم التعاليم يُمكن أن تكون هي الأخرى علما إلاهيا وذلك بسبب أنّها تنظر كذلك هي الأخرى في الجوهر المفارق.

يبدو الاستنتاج الأخير مُجانبا للصواب فالتعاليم لا يمكن أن تُسمّى بمثل هذا الاسم فالعلمان وإن اشتركا ظاهريا في الموضوع فإنّ طبيعة كلّ منهما تبدو مخالفة لطبيعة الآخر. ذلك أنّ موضوع الرياضيات على وجه التحديد هي الموجودات غير المتحرّكة ولكنّها غير مفارقة للمادة بينما موضوع الإلاهيات هي الأمور المفارقة، والثابتة، والأزلية. يقول ابن رشد في مقالة الهاء، التفسير2، 3 ص 711، راسما الحدّ الفاصل بين طبيعة موضوع العلم الإلاهي وعلم التعاليم: «**وأمّا التعليمية فإنّ بعضها وإن كانت تنظر في أشياء غير متحرّكة مثل العدد والهندسة فإنّه خليق أن تكون الأشياء التي تنظر فيها غير مفارقة للهيولى بل هي كالأشياء الموجودة في الهيولى وإن كان ليس يظهر الهيولى في حدّها (...) أمّا العلم الأوّل [العلم الالاهي] فهو للأشياء المفارقة (...) والتي لا تتحرّك (...) والسرمدية**».

ما هو جدير بالملاحظة في عبارة ابن رشد الأخيرة ليس فقط الاختلاف المتعلّق بطبيعة موضوع هذين العلمين، الذين ينتميان في نهاية المطاف إلى فلسفة واحدة وهي الفلسفة النظرية (الفلسفة الرائية حسب الترجمة العربية القديمة)[2]، وإنّما هو الكشف عن التفسير الذي من خلاله سوف يُطلق ابن رشد على هذا العلم الأوّل إسم علم الأشياء الإلاهية[3].

بالنسبة إلى أرسطو كيْ نَحُدّ أمرا من الأمور الطبيعية ينبغي أن نأخذ في حَدّه الطبيعة. مثال ذلك أنّه لّما أردنا أن نحدّ الأفطس (le camus)، الذي هو مادة محسوسة، فإنّه يجب اخذ العمق la (concavité) في حدّه لنقول عندئذ إنّ: «**الأفطس هو كلّ ذي أنف عميق**»[4]. الأمر نفسه يَحْدُث للأمور الإلاهية فهي تُسمّى علما إلاهيا وذلك بالنظر إلى أنّنا نأخذ في حَدّها الإله: «**فإذا تبيّن من هذا القول أنّ أنواع الفلسفة النظرية ثلثة [ثلاثة] علم الأشياء التعاليمية وعلم الأشياء الطبيعية وعلم الأشياء الالاهية**

---

(1) المصدر نفسه، التفسير18، 6 ص 100.

(2) مقالة الهاء، الفقرة 2، 5 ص 707.

(3) المصدر نفسه، التفسير3، 1 ص 712.

(4) انظر أرسطو، كتاب **ما بعد الطبيعة**، مقالة الهاء1،1025 ب، 30.

القول [هكذا في الأصل] أيّ التي يُؤخذ في حَدّها الالاه وإنّما أراد أنّه كما أنّ الأشياء الطبيعية هي التي يُؤخذ في قولها الطبيعة كذلك الأشياء الالاهية هي التي يُؤخذ في حَدّها الالاه والأسباب الالاهية وكذلك الإرادية هي التي يُؤخذ في حَدّها الإرادة والأسباب الإرادية»[1].

نعتقد إلى حدّ الآن أنّ السبب الذي من أجله سُمّيت الميتافيزيقا بالعلم الإلاهي قد بان واتّضح وإن بصورة جزئية ذلك أنّ مشكل تعدّد تسميّات الميتافيزيقا سوف يتطوّر إلى مرحلة جديدة حين نعثر على نعت آخر لهذا العلم وهو الفلسفة الأولى لذلك كلّه وجب إعادة طرح تساؤلات: هل هناك تبرير منطقي يُفسّر لنا سبب استنجاد ابن رشد بهذا الإسم؟ وإذا كانت هناك فلسفة أولى فهل يعني ذلك أنّ هناك فلسفة ثانية؟

ج- الميتافيزيقا والفلسفة الأولى:

الفلسفة الأولى هي العلم الذي يستقصي النظر في المبادئ المفارقة وخاصّة في المبدئين الأولين للوجود وللمعرفة: **«وخليق أن يظهر من هذا كلّه أنّ الفلسفة هي التي تستقصي القول في المبادئ وتنظر في جميعها وبخاصّة في الأوّل منها في الوجود والأوّل في المعرفة»**[2].

المبدأ الأوّل في الوجود هو العلّة الأولى لجميع الموجودات. وهو أوّل وجوديا ومعرفيا ولهذا فإنّ جميع الموجودات تستمدّ وجودها وحقيقتها منه. وما نلاحظه هو أنّ أبا الوليد نسب إلى هذا المبدأ الأوّل صفات شبيهة بالصفات الإلاهية دون أن يَعْنِي ذلك أنّ المبدأ الأوّل الذي يَقصُده هو بالضرورة الله ذاته.

ومن بين هذه الصفات أنّ المبدأ الأوّل للوجود هو موجود بذاته وحقّ بذاته ومعنى ذلك أنّه لا يستحق موجودا آخر يُعطيه الوجود أو حقّا آخر يستمدّ منه حقيقته. وهنا لابدّ من الإشارة إلى أنّ مصدر عدم هذا الوجوب يمكن أن يُرجع إلى التماثل القويّ بين صفات الله وصفات مبدأ عدم التناقض: **«فبيّن أنّه إن كان هاهنا علّة أولى لجميع الموجودات على ما تبيّن في العلم الطبيعي فإنّ تلك العلّة هي أولى بالحقّ وبالوجود من جميع الموجودات وذلك أنّ الوجود والحقّ إنّما استفادته جميع الموجودات من هذه العلّة فهو الموجود بذاته فقط والحقّ بذاته وجميع الموجودات إنّما هي موجودات وحقّ بوجوده وحقّه»**[3].

---

(1) مقالة الهاء، التفسير2، 17 – 5 ص ص 711 - 712. يبدو ابن رشد في التفسير المذكور أعلاه شارحا بامتياز لما كان غامضا عند المعلّم الأوّل. فعبارة الأخير في كتابه ما بعد **الطبيعة** تبدو عصيّة على الفهم منذ الوهلة الأولى:

"Il y a donc trois sciences théorétiques: la mathématique, la physique et la théologie. Nous l'appelons théologie: il n'est pas douteux, en effet, que si le divin est présent quelque part, il est présent dans cette nature immobile et séparée". Aristote, *Métaphysique*, E, 1, 1026a, 18.

(2) مقالة الألف الكبرى، التفسير 50، 7 ص 161.

(3) مقالة الألف الصغرى، التفسير4، 18 – 5 ص ص14 - 15.

وعلى العموم يبدو أنّه من الجائز، رغم تداخل صفات المبدئين، التصريح ولو مبدئيا بأنّ المقصود بالمبدأ الأوّل للوجود هو الجوهر الأوّل، ذلك الجوهر الأسمى من كلّ الجواهر الثّواني غير أنّ الفلسفة الأولى، كما ذكرنا ذلك سابقا، لا يَقتصِر نظرها على مثل هذا المبدأ فقط، وإنّما يَمتدّ فحصها ليشمل أيضا المبدأ الأوّل للمعرفة. كيف حَدّ ابن رشد هذا المبدأ؟

يَحُدّ ابن رشد في مقالة الجيم، التفسير8 ، 8 ص 344 الأوّل في المعرفة بقوله: «**وينبغي أن يُعرف أنّ الأوّل من هذه الأوائل الذي هو أعرف من جميعها بما هي معروفة بنفسها وهو معروف بنفسه وهذا الأوّل هو الذي ليس يُمكن فيه الخداع ولا غلط أصلا وهذا الذي قاله بيّن بنفسه (...) يجب على صاحب هذا العلم[علم ما بعد الطبيعة] أن يعرف ما هو الأوّل كذلك يجب عليه إذا نظر في المقدّمات الأوّل أن يعرف الأوّل منها الذي هو سبب التصديق في جميعها وأن يَنْسُبَ جميع ما في ذلك الجنس إلى ذلك الأوّل**».

هذان النوعان من المبادئ يعكسان في حقيقة الأمر جزئين متميزين من الفلسفة الأولى. ما هو أوّل في الوجود وما هو أوّل في المعرفة لا يمثّلان موضوع علم واحد، فالأوّل تحديدا هو موضوع العلم النّاظر في الجواهر المفارقة، فهو أوّل من جهة الوجود وآخر من جهة المعرفة، بينما الثّاني، أيّ الأوّل في المعرفة، هو موضوع بحث العلم الذي يختصّ بالنظر في الجواهر المحسوسة، فهو أوّل من جهة المعرفة ولكنّه آخر من جهة الوجود.

من هنا فصاعدا ينبغي إطلاق اسم الفلسفة الأولى على الجزء الأوّل (الأوّل في الوجود) والفلسفة الثّانية (العلم الطبيعي) على الجزء الثّاني (الأوّل في المعرفة).وهذه القراءة الأخيرة تُبيّن لنا السبب الذي من أجله سَيُطلق ابن رشد على الفلسفة الأولى اسم علم ما بعد الطبيعة. فهي تُسمّى ما بعد الطبيعة بالنظر إلى أنّ الفحص عن الجواهر المفارقة لا يحصُل إلاّ بعد أن يتمّ النظر في الجواهر المحسوسة[1].

---

(1) « **إنّ الحال في أجزاء الفلسفة الأولى كالحال في أجزاء التعاليم فكما أنّ التعاليم منها جزء أوّل وهو العدد مثلا أو الهندسة ومنها أجزاء ثوان مثل المناظر والموسيقى كذلك الحال في أجزاء هذا العلم وذلك أنّ الأوّل منها هو النّاظر في الجواهر المفارقة أعني لا الأوّل في التعليم بل الأوّل في الوجود ومنها ثوان وهو النّاظر في الجوهر المحسوس وهذا هو بحسب الأوّل في الوجود وأمّا الأوّل في المعرفة فهو الجوهر المحسوس فإنّ النظر في الجوهر المحسوس ولواحقه هو أوّل في المعرفة والنظر في الجوهر المفارق هو آخر في المعرفة أوّل في الوجود ولذلك سُمّي علم ما بعد الطبيعة أيّ بعد النظر في الجوهر المحسوس المُطلق عليه إسم الطبيعة.**» انظر مقالة الجيم، التفسير4، 8 ص 319. يجب التنبيه هنا إلى الخطأ الذي ارتكبه لورانس بولاي في كتابه **مسألة الجوهر، ابن رشد وطوما الاكويني و شرّاح أرسطو**، حيث اعتبرأنّ لفظة ما بعد الطبيعة لم يوردها ابن رشد في تفسيره والحال انّ هذا الحُكم يُفنّده تصريحالشّارح الأكبر في تفسيره المذكور أعلاه.

"Cette expression (mà ba'd at-tabî'at) ne figure cependant ni dans les textus traduits du grec en arabe...ni dans le commentaire proprement dit d'Averroès". Laurence Bauloye, *La question de l'essence, Averroès et Thomas d'Aquin, commentateurs d'Aristote, Métaphysique* Z1, p. 49, Louvain-la-Neuve, Editions Peeters, 1997.

د- تأرجح الميتافيزيقا بين الحكمة المطلقة وعلم الجوهر:

بقي الآن النظر في الكيفيّة التي من خلالها أطلق ابن رشد تسميتين جديدتين على علم ما بعد الطبيعة هما: الحكمة المطلقة وعلم الجوهر. إذا ما تقرّر سابقا أنّ الحكمة حُدّت من جهة كونها علما ينظر في العلل القصوى، وإذا ما أضفنا إلى هذه المقدّمة مقدّمة أخرى تُصرّح بأنّ جميع العلوم النظرية تأخذ من الأسباب الأربعة موضوعات لها فإنّه ينتج عن ذلك كلّه أنّ جميع العلوم تُسمّى حكمة. إلاّ أنّ هذه النتيجة تبدو مناقضة لفكرة سَبَق لأرسطو وابن رشد أن دافعا عليها وهي أنّ هناك علما واحدا يستأهل اسم الحكمة بإطلاق. يُمثّل هذا التناقض المعضلة التي نَوَدّ حلّها في عملنا الحاضر. تُسمّى الميتافيزيقا حكمة من جهة موضوعها، ذلك أنّه حسب فهم ابن رشد لا يوجد علم يبحث في العلّتين الأولتين الصورية والغائية إلاّ الميتافيزيقا: «**إنّ هاهنا علما يُسمّى حكمة وهو الذي يَختصّ بالنظر في الصورة الأولى والغاية الأولى**»[1].

تعود أهمية هاتين العلّتين إلى فكرتين أساسيتين: تتمحور الفكرة الأولى حول أنّ العلل الفاعلة والمادية وكذلك الصورية لا توجد إلاّ بفضل العلّة الغائية، أمّا الفكرة الثّانية فتثبت أنّ أفضل طريقة لمعرفة شيء ما هو أن نعرفه من جهة جوهره. وعن طريق هاتين الفكرتين نتبيّن أفضلية الحكمة المطلقة ليس على العلم الطبيعي فحسب وإنّما أيضا على بقية العلوم الجزئية[2]. إذا ما تبيّن أنّ الجوهر الصوري يمثّل بامتياز موضوع الحكمة المطلقة، وإذا ما أضفنا إلى ذلك أنّ ابن رشد يَحُدّ علم الجوهر كعلم يهتمّ بوضع حدود الأشياء فهل يمكن حينئذ إطلاق إسم علم الجوهر على الميتافيزيقا؟

يبدو أنّنا من خلال هذا السؤال نَمُسّ بطريقة غير مباشرة المسألتين الغامضتين الثّانية والثّالثة في مقالة الباء فموضوع فحصهما هل النظر في مبادئ أوائل البرهان وعلم الجوهر يعودان بالنظر إلى علم واحد (الميتافيزيقا) أم إلى علوم كثيرة؟[3] ومحاولة حلّ هذه المعضلة ستُؤدّي بنا حتما إلى استقصاء النظر في علاقة علم ما بعد الطبيعة بصناعة المنطق وهي مسألة سنُفرد لها لاحقا بحثًا مستقلاً وخاصّا.

---

(1) مقالة الباء، التفسير3، 3 ص 192.

(2) «**ولهذا الذي قاله [أرسطو] اقتضى أن يُسمّى هذا العلم حكمة دون العلم الطبيعي وذلك أنّ العلم الطبيعي ينظر أيضا في السببين الأولين المحرّك والهيولى وهذا ينظر في السببين الأقصيين الصورة والغاية ومن قِبل فضّل هذين السببين على ذينك الآخرين فضّل هذا العلم على العلم الطبيعي أمّا الغاية فإنّها تَفضُل الأسباب من قِبل أنّ سائر الأسباب من أجلها وأمّا الصورة فتفضُل سواها من قِبل أنّ علم الشيء بها أفضل من علمه بما سواها من الأشياء الموجودة فيه**». المصدر السابق، التفسير3، 14 – 2 ص ص 190 - 191.

(3) انظر مقالة الباء، الفقرة2، 15 – 4ص ص 171 - 172.

3- في ردّ تسميات الميتافيزيقا إلى اسم الفلسفة الأولى:

لقد صرّحنا سابقا أنّ هدفنا الرئيس في هذا العمل هو البحث عن تفسير منطقي من خلاله نستطيع إيجاد تبرير لتعدّد التسميات المتعلّق بإسم العلم المطلوب أو لنقل النظر في تأويل يكون مُستمدًا من داخل نظام إحداثيات الفلسفة الرشدية يسمح لنا بالإجابة عن سؤال لماذا أعطى ابن رشد، مثله في ذلك مثل أرسطو وغيره من الشرّاح، لاسم واحد، وهو الميتافيزيقا، عدّة تسميات؟

إذا كان أفضل تأويل للفيلسوف إنّما يجب أن يتمّ من خلال أعماله بالذات، فإنّه يبدو من المشروع حينئذ أن نُعاين حلاّ للمشكل السابق على ضوء مختلف الشّروح والتعاليق الفلسفية التّي تضمّنها **تفسير ما بعد الطبيعة**. وفي هذا السياق، نُدرك جيّدا أنّه في الوقت الذي نجح فيه بيار أوبانك P.Aubenque بالتميّز بين الفلسفة الأولى، و العلم الإلهي، وعلم الوجود بما هو موجود[1] فإنّه فشل في فهم ضمنيات العبارة الأرسطية والكشف عن مغازيها ودلالاتها وهي التّي دفعت بالحكيم إلى تعديد تسميات الميتافيزيقا في أكثر من اسم، وهو الأمر الذي أفضى إلى أن تكون نتائج بحوثه، في كتابه **مشكل الوجود عند أرسطو** ***Le problème de l'Être chez Aristote***، يغلب عليها الطابع السلبي والتشاؤمي[2].

لا نريد أن ندعي أنّنا عثرنا على تأويل شامل ونهائي فيما يخصّ مشكل تأرجح الميتافيزيقا بين تعدّد أسمائها ووحدة موضوعها ولكن لِنشر إلى مقصدنا وهو محاولة الدخول في النصوص الرشدية والسكون فيها بُغية الكشف عن البذور الأولى التّي قد تساعدنا في توضيح هذه المسألة الملتبسة. يشرع ابن رشد في مقالة الجيم، التفسير10 1، - 19 ص ص 356 – 360 ، في تفسير نصّ شهير لأرسطو يتعلّق بالبرهنة بالخُلف على مبدأ التناقض، أو ما يُسمّيه هو بالقول بأنّ الإثبات والنفي لا يجتمعان، وذلك من خلال سبع حجج.

ما يهُمّنا خاصّة مضمون الحجّة الأولى المرتبطة بنظرية أرسطو في الدلالة. ذلك أنّ هناك التقاء بين ما عُرض في الموضع المذكور أعلاه وبين بقية المواضع التّي وقع فيها تعديد أسماء علم ما بعد الطبيعة.

---

(1) **«Confondre sous le nom ambigu de métaphysique la science de l'être en tant qu'être et celle du divin ou, comme nous le dirons désormais, l'ontologie, c'était se condamner à ignorer la spécificité de la première tout en altérant le concept de la seconde ; c'était attribuer à la première une antériorité qui n'appartient qu'à la seconde et à celle-ci une postériorité qui est le fait de la première. »** P.Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 68.

(2) **« Les conclusions des chapitres précédents peuvent paraître négatives : la science sans nom, à laquelle éditeurs et commentateurs donneront le titre ambigu de la métaphysique, semble osciller sans fin entre une théologie inaccessible et une ontologie incapable de s'arracher à la dispersion. »** *Ibid.*, p 487.

وبالتالي يبدو أنّه من الممكن جدّا العثور على تأويل من خلاله نستطيع تبرير هذا التعدّد وذلك اعتماد على وجهة نظر لسانية كما فهمها وفسّرها ابن رشد ذاته.

ينبني تأويلنا على مسلّمة لسانية بسيطة ترى أنّ اللفظ إمّا أن يَدُلّ على معنى واحد محدود وإمّا أن يَدُلّ على معان كثيرة بشرط أن تكون محدودة العدد: **"إنّ الألفاظ [إمّا] لها دلالات محدودة من قِبل أنّ هاهنا معاني محدودة (...)[وإمّا أن] لكلّ واحد منها معان كثيرة إلاّ أنّ تلك المعاني محدودة العدد"**[1]. هذا يعني أنّه لا يوجد أيّ اختلاف أو فصل بين أن نَنْسُبَ إلى الاسم معنى واحدا أو أن نَنْسُبَ إليه معاني متعدّدة ومحدودة. فجميع المعاني تعود في نهاية الأمر إلى اسم واحد يُطلق عليه ابن رشد الإسم الخاص"[2].

وكمثال دالّ يأخذ ابن رشد لفظة إنسان فهذا الإسم لا يدلّ على حدّ واحد، وهو في هذه الحال حيوان ذو رجلين، وإنّما أيضا يدلّ على عدّة حدود ولكنّها محدودة في العدد. وعلى هذا يمكن أن يُوضع لكلّ واحد من المعاني اسما مناسبا لحدّه فيكون ما تدلّ عليهاالأسماء والحدود من الأشياء أمورا واحدة.

ما يهمّنا ممّا سَبَق هو أنّه بإمكاننا تطبيق ملامح المسلّمة اللسانية على مشكل تعدّد معاني ما بعد الطبيعة. فكلّ المعاني اللاّحقة بالميتافيزيقا، مثل العلم النّاظر في الحقّ بإطلاق (العلم المطلق)، الصناعة النّاظرة في العلل القصوى (الصناعة العامّة)، وجزء الفلسفة الفاحص في الجواهر المفارقة (الفلسفة الأولى)، وأخيرا العلم الذي ينظر في الوجود بما هو موجود وفي لواحقه الذاتية (الأنطولوجيا)، يمكن أن تُردّ إلى اسم خاصّ واحد. وهذا الأمر يعنّي أنّه من السذاجة الخلط بين هذه المصطلحات إذ أنّ كلّ لفظ يحمل معنى خاصّا يختلف عمّا يحمله الآخر ولكنّها جميعا تُردّ إلى اسم خاصّ واحد. فما هو هذا الاسم هل هو الفلسفة الأولى كما يبدو للبعض؟

قصد الإجابة على هذا سؤال ينبغي الإشارة إلى التمييّز الشهير بين الأنواع الثلاثة من الأجناس: الجنس المقول باشتراك الاسم، والجنس المقول بتواطؤ، والجنس المقول بتناسب[3]. ولكن ما هي مدلولات هذه الأجناس؟

يُعرّف ابن رشد، في **تلخيص كتاب المقولات** الجزء الأوّل، الفصل الأوّل، ص 7 ،الضرب الأوّل من الأجناس بقوله: **"إنّ الأشياء التّي أسماؤها مشتركة هي الأشياء التّي ليس يوجد لها شئ واحد عام**

---

(1) انظر مقالة الجيم، التفسير10 14،- 10 ص ص 357 - 358.

(2) يقول أبو الوليد: **"لم يكن فصل ولا اختلاف بين هذا القول وبين القول إنّ الأسماء يدلّ كلّ واحد منها على معنى واحد"**. ويقول أيضا مفسّرا كلام ارسطو: **"يُريد وإنّما لم يكن بين القولين فرق لأنّه إذا اعترف الخصم بأنّ هاهنا أسماء تدلّ على أشياء كثيرة لكنّها محدودة بالعدد أمكن أن يدلّ باسم خاصّ على كلّ واحد من تلك الأشياء الكثيرة فيكون هاهنا أسماء يدلّ كلّ واحد منها على معنى واحد مطابق لحدّه"**. المصدر السابق.

(3) المصدر السابق، التفسير2، 2 ص 308.

ومشترك إلاّ الاسم فقط. فأمّا حدّ كلّ واحد منها المفهم جوهره بحسب ما يدلّ عليه ذلك الاسم المشترك فمخالف لحدّ الآخر وخاصّ بمحدوده." مثال ذلك لفظة العين التّي تُقال على النهر الصغير، وعلى الجارحة، وعلى الذهب...

أمّا الضرب الثاني فيعرّفه في المصدر نفسه بقوله:"هي التّي الاسم لها واحد بعينه ومشترك والحدّ المعطي جوهرها بحسب دلالة الاسم واحد بعينه ومثال ذلك اسم الحيوان المقول على الإنسان وعلى الفرس..."

أمّا فيما يتعلّق بالضرب الثالث، وهو المقول بتناسب، فهي الأسماء التّي تُنسب إلى شيء واحد و طباع واحد ولكن بجهات مختلفة مثل انتساب الصحة إلى الأشياء المُبرئة، والموجودات إلى الهويّة الأولى، وانتساب الطب إلى الأشياء الطبية. من جهتنا نعتقد أنّ جميع المعاني التّي تُقال عليها لفظة ما بعد الطبيعة تُنسب إلى اسم خاصّ وهي الفلسفة الأولى و لكن هذا الانتساب لا ينبغي أن يُأخذ على أساسالغاية (انتساب الصحّة إلى الأشياء المُبرئة) أو الفاعل (انتساب الطب إلى الأشياء الطبية)، وإنّما على أساس الموضوع (انتساب المقولات التسع إلى الجوهر).

بهذا الاعتبار نستطيع القول بأنّ علم ما بعد الطبيعة يجد وحدته النهائية في لفظة الفلسفة الأولى ولا بدّ أن نُنبّه هنا إلى أنّ هذه الوحدة ليست من جنس الوحدةالتّي فيها "الواحد يتلو الواحد"، والتّي يُسمّيها أرسطو (unité de consécution)، وحيث تكون فيها مختلف الألفاظ منتظمة حسب طبائعها وفق تراتبية مخصوصة، وإنّما هي من جنس الوحدة التّي الأشياء فيها تُنسب إلى واحد أوّل (ad unum)[1].

بهذا المعنى يمكن افتراض أنّ علم الوجود بما هو موجود فلسفة أولى حين نأخذ الجوهر ليس من جهة كونه مقولة تدلّ على حالة أو وضعية وجودية معيّنة وإنّما حين نعتبره كمبدأ أو جوهر أولـيين أيّ الله. كما أنّه يمكن تصوّر الحكمة المطلقة فلسفة أولى حينما نُجانس بين العلّة الغائية وفكرة علّة الخير وهي غاية الموجودات الأسمى.

4- مقارنة بين معاني ما بعد الطبيعة عند ابن سينا وابن رشد:

لن نهتمّ في هذه الورقة بالنظر في التجانس المعنوي القائم بين مفاهيم الإلهيات، والحكمة، والفلسفة الأولى عند كلّ من ابن رشد وابن سينا، وإنّما بالنظر في الفروقات الدلالية بين هذه المفاهيم التّي تُقال في غالب الظنّ باشتراك الاسم. فإذا كان ابن سينا يحُدّ الإلهيات من جهة كونها علما بالأمور المفارقة

(1) يُميّز ابن رشد بين نوعين من الوحدة حين يصرّح: "إنّ بعض الأشياء التّي يُقال عليها واحد تُنسب إلى الواحد الأوّل وبعضها إلى الواحد الذي يتلو الأوّل وبعضها إلى الذي يتلو الثاني بالغا ما بلغت". مقالة الجيم، التفسير6، 12 ص 334، أمّا عند أرسطو فيمكن الرجوع إلى: *Métaphysique*, G 2, 1005a, 10 –

البريّة من المادة في الحدّ والوجود[1]، فإنّ ابن رشد يحُدّها في **تفسير ما بعد الطبيعة** من جهة كونها علما بالجواهر المفارقة غير المحسوسة[2]، أمّا في **التهافت** فيحُدّها من جهة كونها أمرا إلاهيا "**معجز عن إدراك العقول الإنسانية**"[3].

رغم ما بين الحدّين من تقارب دلالي فإنّ خلفية التحديد وخصوصيته في **التهافت** تبدو، من وجهة نظرنا، متميّزة عن خلفية الحدّ المرسوم في **الشفاء**. من ذلك أنّ الموقف السلبي المُعلن لابن رشد تجاه الإلهيات يعكس، في الحقيقة، موقفه الفقهي في تحريم الجدل في العلوم الإلهية: "**الكلام في علم البارئ سبحانه بذاته وبغيره ممّا يُحرّم على طريق الجدل في حال المناظرة فضلا عن أن يُثبت في كتاب فإنّه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق وإذا خيض معهم في هذا بَطُل معنى الالهية عندهم فلذلك كان الخوض في هذا العلم مُحرّما عليهم إذ كان المُكافئ في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقته أفهامهم**"[4]. أمّا التعريف الذي يُقدّمه ابن سينا في **الشفاء** فهو، على الخلاف من ذلك، يدعو إلى إمكان النظر في الأمور الإلهية نظرا عقليا وذلك عن طريق مقدّمات معقولة وكليّة[5].

لا تتوقف خصوصية الإلهيات عند ابن رشد وابن سينا على حدود التعريف بل تتجاوز ذلك إلى الموضوع. في حين يُصرّح الأوّل بأنّ موضوع صناعة ما بعد الطبيعة الموجود المطلق[6] فإنّ الثاني يعتبر موضوعها الموجود بما هو موجود[7]. رغم اتفاقهما في تحديد مطلب ما بعد الطبيعة إلاّ أنّهما يختلفان في

---

(1) انظر ابن سينا، **الشفاء، الإلهيات**، ج (1)، المقالة الأولى، الفصل الثاني، ص 15، راجعه وقدّم له إبراهيم مدكور، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، القاهرة، 1960.

(2) "**أمّا العلم الأوّل [العلم الالاهي] فهو للأشياء المفارقة (...) والتي لا تتحرّك (...) والسرمدية**". ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الهاء، التفسير2، 3 ص 711.

(3) ابن رشد، **التهافت**، القسم الملقّب بالطبيعيات، ص 514، 14. نعثر في **تفسير ما بعد الطبيعة** على معنى قريب من المعنى المذكور أعلاه ولكنّه منسوب إلى الفلاسفة القدامى: "**فإنّه [أرسطو] يعني بالذين تكلّموا في الأمور الالهية الذين تكلّموا كلاما خارجا عمّا يعقله الإنسان..**". مقالة الباء، التفسير15، 10 ص 251.

(4) **التهافت**، المسألة السادسة، ص 356، 7.

(5) "**فإنّه سيتضّح لك فيما بعد إشارة إلى أنّ لنا سبيلا إلى إثبات المبدأ الأوّل لا من طريق الاستدلال من الأمور المحسوسة، بل من طريق مقدّمات كليّة عقليّة تُوجب للوجود مبدأ واجب الوجود وتمنع أن يكون متغيّراأو متكثّرا في جهة، وتوجب أن يكون هو مبدأ للكلّ، وأن يكون الكلّ يجب عنه على ترتيب الكلّ**". ابن سينا، **الشفاء**، الإلهيات، ج (1)، المقالة الأولى، الفصل الثالث، ص 21.

(6) ابن رشد، **رسالة ما بعد الطبيعة**، ص 30، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم و جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994.

(7) **الشفاء، الإلهيات**، ج (1)، المقالة الأولى، الفصل الأوّل، ص 13.

تحديد المعاني التّي يُقال عليها الموجود. إذ يرسم ابن سينا المعنى الأوّل للموجود في ما هو مُثبت ومُحصّل وينحصر إمّا وجودا في الأعيان وإمّا وجودا في الأذهان.

في مقابل ذلك يقدّم ابن رشد معاني الموجود على ثلاثة أنحاء:يُقال الموجود أوّلا، على الصادق وهو مطابقة الشيء الذي خارج النفس على ما هو عليه داخل النفس. ثانيا، على الرابطة الوجودية في القضايا المنطقية وهي التّي تُعبّر عنها بالهويّة. ثالثا، على المقولات العشر مثل الجوهر، والكم، والكيف، والأين، ومتى،...[1].

تلك هي بعض الخصوصيات التّي تُميّز إلهيات ابن رشد عن إلهيات ابن سينا وإن لم يَخرُجا عن التصوّر الأرسطي العام لعلم ما بعد الطبيعة. بقي أن نشير هنا إلى العلّة التّي يُقدّمها كلّ منهما في تسمية هذا العلم بما بعد الطبيعة إذ أنّ الخلاف يلحقهما هنا أيضا.

يعتقد ابن سينا أنّ أوّل ما نُشاهد في الوجود هو الوجود الطبيعي المحسوس، ثمّ بعد ذلك نرتقي إلى الوجود العقلي المجرّد. ما بعد الطبيعة هي بعدية بالقياس إلينا من جهة الموضوع[2]. بينما يرى، في المقابل، ابن رشد أنّ سبب تسمية هذا العلم بما بعد الطبيعة هو بالنظر إلى مرتبته في التعليم وإلاّ فهو مُتقدّم الوجود على بقية العلوم: "**إنّ النظر في الجوهر المحسوس ولواحقه هو أوّل في المعرفة والنظر في الجوهر المفارق هو آخر في المعرفة أوّل في الوجود ولذلك سُمّي علم ما بعد الطبيعة أيّ بعد النظر في الجوهر المحسوس المُطلق عليه اسم الطبيعة**"[3].

---

(1) "**لفظ الوجود يُقال على معنيين أحدهما ما يدلّ عليه الصادق مثل قولنا هل الشيء موجود أم ليس بموجود وهل كذا أو لا يوجد كذا والثاني ما يتنزّل من الموجودات منزلة الجنس مثل قسمة الموجود إلى المقولات العشر وإلى الجوهر والعرض**." ابن رشد، **تهافت التهافت**، المسألة الخامسة، ص 302، 4.

(2) "**ومعنى ما بعد الطبيعة بعديّة بالقياس إلينا. فإنّ أوّل ما نُشاهد الوجود، ونتعرّف عن أحواله نُشاهد هذا الوجود الطبيعي. وأمّا الذي يستحقّ أن يُسمّى به هذا العلم إذا اعتبر بذاته، فهو أن يُقال له علم ما قبل الطبيعة، لأنّ الأمور المبحوث عنها في هذا العلم، هي بالذات وبالعموم، قبل الطبيعة**" ابن سينا، **الشّفاء، الإلهيات**، ج 1، المقالة الأولى، الفصل الثّالث، ص ص 21 – 22.

(3) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الجيم، التفسير4، 14 ص 319.

الفصل الثّالث

مشكل ما بعد الطبيعة

1- المقالات الموطئة لعلم ما بعد الطبيعة :

هدفنا في العمل التّالي الشّروع في التقاط أهمّ أفكار ابن رشد وتصوّراته الميتافيزيقية الموزّعة في المقالات الأولى من تفسيره لميتافيزيقا أرسطو، وذلك بُغية بناء نظرية يمكن أن نُطلق عليها اسم علم ما بعد الطبيعة. غير أنّه تجدر الإشارة، قبل البدء في هذا العمل التجميعي، إلى أنّ كلّ ما سيُذكر من أفكار وتصوّرات لا يمكن أن يُغنينا إطلاقا عمّا سيتعرّض إليه ابن رشد في مقالة اللاّم. وما يؤكّد عدم إمكان حصول هذا الاستغناء هو أنّ السابق عليها من المقالات هي مقدّمات لها تجري مجرى التوطئة، أمّا هي فهي كالنتيجة الضرورية الحاصلة عنها.

فإذا كان موضوع المقالات الأولى إجمالا هو التكلّم في طبائع الجواهر المحسوسة، فإنّ موضوع مقالة اللاّم هو التكلّم في مبادئ الجوهر الأزلي غير المحسوس[1]. لذلك كلّه سوف لن يكون عرضنا التّالي إلاّ مقدّمة تبحث في جذور صرح علم ما بعد الطبيعة عند ابن رشد وذلك انطلاقا من مقالات الألف الصغرى، والكبرى، والباء، والجيم، والدّال، والهاء، أمّا مقالة اللاّم فسنُخصص لها لاحقا عملا مستقلاّ.

ما يُلاحظ ونحن نحاول رسم مشهد ما بعد الطبيعة هي تلك المفارقة أو لنقل ذلك التضّاد الظّاهر بين تفاؤل ابن رشد وإيمانه بقدرة الإنسان في إدراك الحقّ من جهة[2]، وبين عدم تحديده لاسم دقيق للعلم الذي يفحص في هذا الحقّ بل ويعتبره موضوعه الأسمى من جهة أخرى. ولكن مشكل عدم تعيين إسم خاصّ بهذا العلم يعود في واقع الأمر إلى أرسطو وشرّاحه، فالمعلّم الأوّل كان الأوّل ليس فقط في عدم ضبطه لاسم العلم الذي ينبغي البحث عنه، وإنّما الأوّل أيضا في خلطه بين الفلسفة الأولى، وعلم الوجود بما هو موجود، و الحكمة المطلقة، وهو الأمر الذي سمح للمفسرين من بعده، ومن بينهم شارحه الأكبر،

---

(1) يقول الاسكندر الأفروديسي مُحدّدا موضوع مقالة اللاّم :**«وأمّا في هذه المقالة فتكلّم في مبادئ الموجود بما هو موجود وفي مبادئ الجوهر الأوّل الذي هو في غاية الحقيقة وذلك من حيث يبيّن أنّه يوجد جوهر ما هذه حاله وما هو هذا الجوهر وبيان هذا الجوهر كان الغاية المقصودة من هذه الصناعة.»** مقالة اللاّم، التوطئة، 9ص 1349. جاء الكلام على لسان الاسكندر ولم يأت على لسان ابن رشد لأنّه اطلع على تفسير الأوّل لمقالة اللاّم لأرسطو ونقل منه بعض الشذرات المهمّة وهو نصّ مفقود في أصله العربي سنحاول إن قدّرت لنا الظروف تجميعه ونشره بلغة الضّاد.

(2) يقول ابن رشد في مستهل تفسيره لمقالة الألف الصغرى: **«لمّا كان هذا العلم هو الذي يفحص عن الحقّ بإطلاق أخذ يُعرّف حال السبيل الموصلة إليه في الصعوبة و السهولة إذ كان من المعروف بنفسه عند الجميع أنّ هاهنا سبيلا تفضي بنا إلى الحقّ وأنّ إدراك الحقّ ليس يمتنع علينا في أكثر الأشياء...»** التفسير، I 4 - 2ص ص 4 - 5.

بأن يواصلوا هذا الخلط حتّى غدا تقليدا مشّائيا يصعب التنصّل منه. نعتقد أنّ المقالات الثلاثة الأولى من **تفسير ما بعد الطبيعة** ستتعرّض بالنظر إلى هاتين المعضلتين، ولكن ضمن زوايا نظر جديدة تختلف عن المناظير التّي تناول بها أرسطو المسألة عينها.

تكرّر ذكر لفظة «**هذا العلم**»، وهي لفظة قُصِدَ بها دائما علم ما بعد الطبيعة، في عديد المواضع من مقالات **ما بعد الطبيعة** سواء أكان ذلك عند أرسطو أو عند ابن رشد[1]. لماذا لم يصرّح أبو الوليد باسم العلم منذ بداية تفسيره للمقالات الأولى لا سيما وأنّه يعرف ما المقصود به تحديدا؟

يمكننا تحديد سببين مقنعين في تفسير عدم تصريح كلّ منهما باسم العلم المطلوب مباشرة: نعثر على السبب الأوّل في **تلخيص كتاب المقولات**، الجزء الثّالث، الفصل السادس، 7أ، 15-8 ، 12 يجب علينا قبل النظر في تحديد أيّ علم أن ننظر قبل كلّ شئ في إثبات وجود موضوعه. بلغة ابن رشد، وجود المعلوم يسبق ضرورة العلم، ذلك يعنى وجوب الحرص أوّلا في الفحص عن موضوع العلم المطلوب وتحديد المسائل التّي يهتم بها، ثمّ بعد ذلك لنا أنّ نسمّي أيّ اسم نطلق عليه: «**فإنّه قد يُظنّ أنّ المعلوم أقدم من العلم لأنّ العلم إنّما يقع بالشئ في أكثر الأشياء بعدتقدّم وجوده. وأمّا مع وجوده فأقلّ ذلك. وإن كان ذلك كذلك، فلا معلوم واحد البتّة يكون وجوده والعلم به معا بالطبع، وأيضا فإنّ المعلوم يظهر أنّه مُتقدّم بالطبع على العلم، وذلك أنّه إذا ارتفع المعلوم ارتفع العلم وليس إذا ارتفع العلم ارتفع المعلوم**»[2].

إنّ تقديم النظر في المعلوم قبل الفحص في العلم ذاته سوف نراه مُطبّقا عند أرسطو وذلك في كتابه **ما بعد الطبيعة**، مقالة الألف الكبرى، الفصل الثّاني، 983أ 5. نُلاحظ في هذا الموضع أنّ المعلّم الأوّل لم يهتم بتعيين اسم العلم المطلوب وإنّما انشغل أساسا بتحديد موضوع هذا العلم: «**ذلك أنّ العلم الإلهي هو أشرف العلوم وأكثرها إلهية وذلك بالنظر إلى شيئين: إنّه ينظر في الأمور الإلهية، والحكمة وحدها هي التّي لها هذه الخاصيّة المضاعفة: الله علّة جميع الموجودات ومبدؤها [الأوّل]. وهذا العلم لا بدّ وأن يكون الله موضوعه على وجه التحديد**»[3].

---

(1) انظر مقالة الألف الصغرى، التفسير1 12 ص،4 التفسير3، 8 ص،11 مقالة الباء، التفسير1 10 ص 167...

(2) **" En effet, l'objet de la science peut sembler exister antérieurement à la science, car le plus souvent c'est d'objets préalablement existants que nous acquérons la science: il serait difficile, si non impossible, de trouver une sciencequi fut contemporaine de son objet. En outre, l'anéantissement de l'objet entraîne l'anéantissement de la science correspondante, tandis que L'anéantissement de la science n'entraîne pas l'anéantissement de son objet".** Aristote, *Catégories*, 7, 7b, 24.

(3) **"En effet, la plus divine est aussi la plus précieuse, et celle-ci est seule la plus divine, à un double titre: une science divine est celle qui traiterait des choses divines. Or, la philosophie, seule, se trouve présenter ce double caractère: Dieu paraît bien être une cause de toutes choses et un principe, et une telle science, Dieu seul, ou du moins Dieu principalement, peut la posséder".** Aristote,*Métaphysique*, A, 2, 983a, 5.

هكذا إذن يمكن أن نُعزو سبب عدم تسمية ابن رشد للعلم المطلوب إلى مسألة الأولوية التي ذكرناها سابقا غير أنّ هناك سببا آخر يبدو مقبولا وهو الاحترام الرشدي للخطّة المنهجية التي رسمها أرسطو في ميتافيزيقاه. بعبارة أخرى، أنّه لّما كان أبو الوليد يواجه ميتافيزيقا متطوّرة قد بدأت بالكشف عن موضوعها وعن طبيعته، ثمّ انتقلت بعد ذلك إلى النظر في أجزاء علومها وعلاقاتها ببقية العلوم، لتصل في النهاية إلى تعيين اسمها صراحة، فإنّه اضطرّ وجوبا إلى مسايرة المسلك المنهجي الأرسطي عينه.

لنمر الآن إلى مسألة الثّقة الممنوحة من قبل ابن رشد للعقل الإنساني في قدرته على إدراك الحقّ المطلق. فالعلاقة بين العقل كقوّة إدراك وبين علم ما بعد الطبيعة كفعل معرفي نظري لم تكن عند الشّارح الأكبر مجرّد مسألة ثانوية، ذلك أنّه في عديد المواضع ما فتئ يُلمّح إلى مشروعيّة هذه العلاقة. يُقدّم المعلّم الأوّل في كتاب **ما بعد الطبيعة**، مقالة الألف الصغرى، الفصل الأوّل، مثاله الشهير المتعلّق بمقارنة حال العقل في الإنسان بحال العيون في الخفّاش. وهي مقارنة تُخفي، في حقيقة الأمر، موازنة بين العقل وبين الأمور البديهية التّي هي بدورها مجانسة لعلاقة عيون الخفّاش بضياء الشّمس.

فإذا ما تقرّر أنّ قوّة ضياء الشّمس تُجهر طائر الخفّاش في عيونه وتمنعه من النظر، كذلك فإنّ العقل الإنساني قد يصعب عليه هو الآخر إدراك الأمور البيّنة بذاتها. والأمور البيّنة التّي يذكرها ابن رشد هنا ليست في حقيقة الأمر سوى تلك الأمور التّي لا تستحق أيّ نظر برهاني أو استدلال قياسي لأنّها معروفة بالطبع على غاية التمام و الكمال. إنّها الأمور التّي سيُطلق عليها لاحقا في صناعة المنطق بالمقدّمات العاميّة الأوّل أساس كلّ البراهين الثّواني.

ما يشدّ انتباهنا هي تلك السمة التشاؤمية الواضحة عند أرسطو حينما يُصرّح بأنّ: «**حال العقل في النفس منّا عند ما هو في الطبيعة في غاية البيان يُشبه حال عيون الخفّاش عند ضياء الشّمس**»[1]. ينبغي التنبيه إلى أنّ مقصود أرسطو بعبارة «**ما هو في الطبيعة في غاية البيان**» هو عينه الذي قصده ابن رشد بلفظة «المعارف الأوّل» التّي ذكرها في تفسيره، وهي على وجه التحديد المبدأ الأوّل و المبادئ المفارقة البريّة من الهيولى[2].

على خلاف أرسطو، نعتقد أنّ أبا الوليد في تفسيره للمثال السابق ألمح إلى أنّ العقل قادر بالفعل على إدراك أعزّ مطالب علم ما بعد الطبيعة وهي الأمور المفارقة. بل إنّه يستبعد أن يوجد تماثل بين استحالة نظر الخفّاش إلى الشّمس واستحالة نظر العقل في الأمور المفارقة. من ذلك أنّه لو امتنع تناهي إدراك الأمور الإلهية إلى العقل لقلنا بأنّ الطبيعة تفعل باطلا وهذا شئ قد بيّن أرسطو فساده في **السماع الطبيعي**.

(1) **" De même, en effet, que les yeux des chauve-souris sont éblouis par la lumière du jour; ainsi que l'intelligence de notre âme est éblouie par les choses les plus naturellement évidentes".** *Métaphysique*, α, 1, 993b, 9.

(2) مقالة الألف الصغرى، التفسير1، 17 ص 7.

يقول ابن رشد مُعلّقا على مثال العقل والخفّاش وبنبرة مليئة بالتفاؤل: «**ولمّا كانت حال العقل من المعقول حال الحسّ من المحسوس شبّه [أرسطو] قوّة العقل منّا بالإضافة إلى إدراك المعقولات البريّة من الهيولى بأعظم المحسوسات التي هي الشّمس إلى أضعف الأبصار وهو بصر الخفّاش لكن ليس يدلّ هذا على امتناع تصوّر الأمور المفارقة كامتناع النظر إلى الشّمس على الخفّاش فإنّه لو كان ذلك كذلك لكانت الطبيعة قد فعلت باطلا بأن صيّرت ما هو في نفسه معقول بالطبع للغير ليس معقولا لشيء من الأشياء كما لو صيّرت الشّمس ليست مدركة لبصر من الأبصار**»[1].

قصد إثبات قدرة العقل على كُنه الحقائق الإلهية يُقدّم ابن رشد ثلاث حجج مختلفة: الحجّة الأولى متعلّقة بفكرة أرسطية محضة ذُكرت في آخر فصل مقالة الألف الصغرى وهي أنّ العادة والإلف تهيّئ الإنسان للمعرفة[2]. هذا يعني أنّ مزاولة النظر في العلوم النظرية كعلمي الرياضيات وما بعد الطبيعة يُخبران أنّنا أدركنا اليوم بعضا من الحقّ وإن كان نزرا قليلا فإذا أضفنا إلى هذا النزر الحاضر ما سنُدركه في المستقبل البعيد أمكننا عندئذ القول إنّه بإمكاننا أن نبلغ في معرفة المعقولات المفارقة شأوا كبيرا[3].

أمّا الحجّة الثانية فهي مبنية على أصل موضوع في علم الوجود (مبدأ عدم التناقض) وهو استحالة تزامن أن يوجد شيء ما يكون في أصل الجبِلّة والخلقة من جهة ويكون باطلا من جهة أخرى. ويمكن تخريج هذه الحجّة في شكل ضمير، وهو قياس تكون فيه أحد مقدّماته أو نتيجته محذوفة أو غير مُعلنة، وذلك على النحو التّالي:

- مقدّمة أولى: إنّه إذا كان إدراك الحقّ ممتنعا لكان الشوق باطلا.
- مقدّمة ثانية: نحن بالفعل لدينا الشوق إلى معرفة الحقّ.
- نتيجة مضمرة: إذن فإدراك الحقّ ليس بممتنع وإنّما هو أمر ممكن بالفعل[4].

أمّا فيما يتعلّق بالحجّة الثالثة فهي مرتبطة بفكرة أنّ الطبيعة لا تفعل باطلا. فإذا كانت عقولنا غير قادرة على استقصاء النظر في الأمور المفارقة حالها في ذلك حال الخفّاش مع ضياء الشّمس فإنّ ذلك يدلّ على أنّ الطبيعة تفعل باطلا. وفي هذه الحال يُصبح من العبث التصريح بأنّ العقل الإنساني يُدرك من جهة

---

(1) المصدر نفسه، التفسير1، 6 ص 8.

(2) **" L'accoutumance favorise la connaissance"**. *Métaphysique*, α, 3, 995a, 4.

(3) «**إنّ إدراك الحقّ ليس بممتنع علينا في أكثر الأشياء و الدليل على ذلك أنّا نعتقد اعتقاد يقين إنّا قد وقفنا على الحقّ في كثير من الأشياء وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين.**» مقالة الألف الصغرى، التفسير1، 2 ص 5.

(4) «**ومن الدليل أيضا على ذلك ما نحن عليه من التشوّق إلى معرفة الحقّ فإنّه لو كان إدراك الحقّ مُمتنعا لكان الشوق باطلا ومن المُعترف به أنّه ليس ها هنا شيء يكون في أصل الجبِلّة والخلقة وهو باطل.**» المصدر السابق، التفسير1، 4 ص 5.

الأمور التي نحن صيّرناها معقولة في حين أنّه لا يقدر من جهة أخرى على إدراك الأمور المعقولة في أنفسها بالطبع.

2- مقالة اللاّم وتقاطع إلاهيات ابن رشد بميتافيزيقا أرسطو:

رغم كثافة حضور أرسطو في إلهيات ابن رشد واعتباره صاحب الطريقة الأكثر طبيعية وبرهانية في إثبات مسائل العلوم الإلهية، مقارنة بغيره من طرق الفلاسفة القدامى وفلاسفة الإسلام[1]، إلاّ أنّ ندرة المواضع التي تحدّث فيها الحكيم عن طبيعة تصوّره للمحرّك الأوّل كانت جليّة في أغلب مؤلفاته[2]. لن نهتمّ بالأسباب التي ألّت بهذه الندرة في متن أرسطو المترامي لأنّ ذلك أمر خارج بحثنا الراهن.

تنحصر المواضع التي خصصها الحكيم للنظر في طبيعة الجوهر الأوّل في موضعين إثنين: الموضع الأوّل هو كتاب **ما بعد الطبيعة**، مقالة اللاّم (Λ)، من الفصل 7 إلى الفصل 9، وهي المقالة التي سيعتبرها ابن رشد في **تهافت التهافت** المقالة الحاضنة للقول البرهاني في العلم الإلهي مقابل خرافات وهذيان المتكلمين[3]. أمّا الموضع الثاني فيمثّله كتاب **الطبيعة**، المقالتين السابعة والثّامنة على وجه التحديد. هذا ولم يستظهر ابن رشد بأهمية مقالات الكتاب الثّاني في عرض الجوانب الإلهية لفلسفة أرسطو مثل استظهاره

---

(1) يَحكم ابن رشد على طريقة نظر الفلاسفة الإلهيين القدامى، الذين جاؤوا قبل أرسطو وخلطوا العلم بالميثولوجيا مثل افيقودس (Hésiode)، في الأمور الإلهية بأنّها ليست فقط طريقة خارجة عمّا يعقله الإنسان، وإنّما أيضا قاصرة على إقناع أنفسهم دون إقناع بقية الناس. لذلك كلّه فإنّ أقاويلهم وحكمتهم الإلهية جاءت شبيهة بالزخاريف والألغاز(مثل قولهم بتوالد الآلهة من آلهة أخرى وأنّ الآلهة التي لم تشرب ولم تطعم من نقطر nectar أو من امروسيا ambroisie إنّما هي آلهة مائتة، وأمّا التي شربت منهما فقد صارت خالدة وغير فاسدة). ولمّا كان هذا القول لا يستحق أن يُفحص عنه في العلوم لظهور بطلانه، كان لزاما علينا أن نسأل عن طريقة أهل البرهان الطبيعية في الفحص عن مثل هذه الأشياء، ومثل هذه الطريقة - وفق تفسير ابن رشد -لم يشعر بها القدامى وإنّما سيشعر بها أرسطو لاحقا. انظر ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الباء، التفسير15، 14 – 11 ص ص 250 – 260. انظر المصدر نفسه مقالة الزاي، التفسير5، 1 ص 761. أمّا بالنسبة إلى طريقة نظر فلاسفة الإسلام في المسائل الإلهية فنأخذ مثالا على ذلك طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود من خلال النظر في طبيعة الموجود والتي خالف بها طريقة أرسطو التي استنبطت وجود الجوهر المفارق (المحرّك الأوّل) من خلال طريقة الأمور المتأخرة (الحركة في العلم الطبيعي).في خطوة أولى يعلّق ابن رشد على طريقة ابن سينا في إثبات وجود الله فيقول: **"وقد قلنا نحن إنّ الطريقة التي سلكها [ابن سينا] في اثبات موجود بهذه الصفة ليست برهانية ولا تفضي بالطبع إليها إلاّ على النحو الذي قلنا"**. ثمّ بعد ذلك وفي خطوة ثانية يُعمّم حكمه على طريقتي الإسكندر وابن سينا مُعتبرا إيّاهما غير طبيعيتين: **"وكلتا الطريقتين صحيحة ولكنّ الطبيعية أكثر ذلك هي طريقة أرسطو"**. ابن رشد، **التهافت**، المسألة العاشرة، ص 420، 5 و ص 420، 19.

(2) J. Jolivet, *Divergences entre métaphysiques d'Ibn Rušd et d'Aristote*, p. 230, *Arabica*, vol, 29, 1982.

(3) **التهافت**، المسألة الثالثة، ص 250، 6.

بأهمية مقالات الكتاب الأوّل، وإن كان قد أخذ من **السماع** ما تبيّن في الثامنة من وجود محرّك أوّل لا يتحرّك. هل يعني هذا بأنّ الاعتقادات الواردة في مقالة اللاّم تُغني، من وجهة نظر ابن رشد، عن مثيلاتها المثبتة في بقية المؤلفات الأرسطية ومنها ما ورد في **السماع**؟

سنشرع في الورقات التالية في إجراء دراسة مقارنة بين ميتافيزيقا المعلّم الأوّل وإلهيات شارحه الأكبر. قد يعترض البعض بأنّ مقارنة كهذه لا يمكنها أن تبلغ نتائج مفيدة، وذلك بسبب أنّ ابن رشد سَبَق له وأن صرّح بأنّ أرسطو يُمثّل "**منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية**"[1] وأنّ منزلته تقتضي "**شُكره ومعرفة حقّه وشُكره الخاصّ به إنّما هو العناية بأقاويله وشرحها وإيضاحها لجميع الناس**"[2].

رغم هذا الاعتراض "الوجيه ظاهرياً" فإنّ ذلك لا يُمكنه أن ينفي ملاحظة سَبَق لمونك S.Munk، ولمحمود قاسم، ولتشارلس بيتروورث Charles E. Butterworth، ولجون جوليفي J. Jolivet [3] أن أشاروا إليها وهي أنّ إلهيات أبا الوليد قد انحرفت في بعض المسائل الميتافيزيقية عن التعاليم التّي وضعها الحكيم.

أ - الوجود الإلهي:

أ- 1 عند أرسطو:

لئن سلّمنا بأنّ إثبات الوجود الإلهي، عند أرسطو، يعود إلى العلم الطبيعي، فإنّ ذلك لا يمكن أن يخلو من الإشارة إلى جملة من المفارقات والتساؤلات حول هذه المسلّمة. من ذلك كيف للصورة الأولى، وهي المفارقة للمادة مفارقة مطلقة، أن تكون مُبيّنة في علم يَتّخذ من المادة موضوع نظره الخاصّ؟ كيف لصناعة سفلى أن تستنبط موضوع صناعة عليا؟ ألم يُكن من الألْيَق أن يَستنبط الحكيم وجود الجوهر الأوّل في العلم الذي يَعتبر الجوهر موضوعه الأكثر ذاتية وأوليّة ألا وهي الفلسفة الأولى؟ لماذا وقع بيان المُحرّك الأوّل في **السماع الطبيعي** ولم يقع بيانه في **ما بعد الطبيعة**؟ ألا يوجد بين الكتابين الأخيرين صلة خفية لا تختلف من كتاب إلى آخر إلاّ باختلاف جهات نظر فحصنا في الأشياء؟ ثمّ أمام كلّ هذا كيف تصرّف ابن

---

(1) المصدر السابق، المسألة الثالثة، ص 187، 10.

(2) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الألف الصغرى، التفسير2، 9 ص 10.

(3) S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 441, nouvelle édition, Vrin, Paris, 1955.
M. Kassem, *Théorie de la connaissance d'après Averroès et son interprétation chez Thomas d'Aquin*, p. 122, Etudes et documents, Alger, 1978.
Charles E. Butterworth, *La valeur philosophique des commentaires d'Averroès sur Aristote*, p. 120, in *Multiple Averroès*, Les Belles Lettres, Paris, 1978.
J. Jolivet, *Divergences entre métaphysiques d'Ibn Rušd et d'Aristote*, pp. 225, 229 et 234 .

رشد إزاء مُتاخمة الوجود الإلاهي للعلم الطبيعي؟ هل قدّم طريقة أخرى في البيان أم أنّه اكتفى بالدفاع عن طريقة المعلّم الأوّل؟ كيف وصف طرق المشّائين وطرق فلاسفة الإسلام في الإثبات؟ ثمّ آخرا وليس أخيرا ما وَجْهُ طرافة ابن رشد في هذه المسألة مقارنة بأرسطو؟

إذا ما رجعنا إلى كتاب **السماع الطبيعي**، المقالة السابعة، الفصل الأوّل، 424آ ، نجد أنّ البرهان الذي يُقدّمه أرسطو لإثبات وجود مُحرّك أوّل يُعرف بمبدأ السببية الذي يعتمد أساسا على مفهوم الحركة. يتألّف دليل الحركة من مقدّمتين ونتيجة: أوّلا، إنّ كلّ مُتحرّك له بالضرورة مُحرّك. ثانيا، إنّه لا يمكن للأجسام التّي تُحرّك بعضها أن تمرّ إلى ما لا نهاية. تفضي هاتان المقدّمتان إلى نتيجة وهي ضرورة وجود مُحرّك أوّل. لقد سَبَق لأرسطو وأن فحص في مقالة الألف الصغرى (α) ، الفصل الثاني، في المقدّمة الثّانية حين نظر في استحالة مرور العلل الأربع (الفاعلة، والصورية، والمادية، والغائية) إلى غير نهاية. ما يهمّنا هو تركيزه الواضح على العلّة المُحرّكة (الفاعلة) دون غيرها من العلل، لأنّه من خلال هذه العلّة سوف يبرهن على وجود مُحرّك أوّل[1].

إنّ امتناع مرور العلّة المُحرّكة إلى غير نهاية يكون سواء أكان الأمر على طريق الاستقامة أو على طريق النوع. تحمل لفظة طريق الاستقامة حسب ابن رشد معنيين الواحد منهما غير مرجّح على الآخر: فهو يعني بأنّ العلل لا يمكنها إطلاقا أن تمرّ إلى ما لا نهاية و ذلك سواء اعتقدنا بأنّها موجودة على خطّ مستقيم أو اعتبرنا أنّها جميعا تندرج في نوع واحد.

كذلك ينسحب الأمر على معنى طريق النوع فهو يحتمل معنى أنّ العلل تمتنع أن تسير إلى ما لا نهاية وذلك سواء اعتقدنا بأنّها موجودة علّة بعد علّة على شاكلة نسبة الأشياء إلى نوع واحد أو اعتبرنا بأنّها من أنواع مختلفة داخلة تحت جنس واحد[2]. إنّ ما يُثبت ضرورة انتهاء سلسلة العلل المُحرّكة هو تميّز الأخيرة بوجود ثلاثة أجناس فيها: المتقدّم، والوسط، والمتأخّر.

---

(1) "ذلك أنّه لا يمكن من طريق الهيولى [العلّة المادية] أن يكون شئ من شئ إلى ما لا نهاية فيكون مثلا اللحم من الأرض والأرض من الماء والماء من الهواء والهواء من النّار ويمرّ ذلك إلى غير نهاية فلا يقف عند شئ ولا يمكن أيضا من طريق ما منه الحركة [العلّة الفاعلة] فيكون مثلا الإنسان يتحرّك من الهواء والهواء يتحرّك من الشّمس والشّمس تتحرّك من الغلبة العداوية ولا يكون لذلك نهاية وعلى هذا المثال يجرى فيما بسببه يكون الشئ [العلّة الغائية] فإنّه لا يمكن في هذا الطريق أيضا أن يجري الأمر إلى ما لا نهاية فيكون مثلا المشي لسبب الصحّة والصحّة لسبب السعادة و السعادة لسبب شئ آخر غيره ويجري في ذلك دائما بلا نهاية وكذلك يجرى الأمر فيما هو الشئ [العلّة الصورية]". اعتمدنا هنا ترجمة إسحاق ابن حنين الواردة في **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الألف الصغرى، الفقرة5، 5 – 3 ص ص 16 – 17. يمكن العودة أيضا إلى الترجمة الفرنسية التّي حققها تريكو: - Aristote, *Métaphysique*, α, 2, 994a, 1 – 10.

(2) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الألف الصغرى، التفسير5، 1 ص 18.

لنفترض بأنّ "أ" يُحرّك "ب" و بأنّ "ب" يُحرّك "ج". لا يمكننا اعتبار "ج" (المتأخّر) المُحرّك الأوّل لجملة هذه الأجسام وذلك لأنه ليس بعلّة لا لـ" أ" و لا لـ"ب". كما لا نستطيع التصوّر بأنّ "ب" (الوسط) هو المُحرّك الأوّل وذلك بسبب كونه علّة لحركة المتأخّر فقط لا لجملة الأجسام. بقي أن نقول بأنّ " أ"(المتقدّم) هو المُحرّك الأوّل لأنه علّة الجُملة جميعها فهو يُحرّك نفسه ويُحرّك الوسط (ب) بلا توسّط كما يُحرّك المتأخّر(ج) بالوسط الذي هو علّة المتأخّر الذي ليس بعلّة لشيء:"**واجب إن كان واجبا أن يكون لجميعها علّة في التحرّك أن يكون الأوّل هو علّة جميعها علّة نفسه وعلّة الاثنين الباقيين أعني أن يكون الأوّل يُحرّك ذاته ويُحرّك الباقيين المتوسّط بنفسه والأخير بالمتوسّط وسواء في هذا البرهان كان الأوّل المُحرّك فيه هو المُتحرّك نفسه على ما يذهب إليه أفلاطون أو كان هذا الأوّل مؤلّفا من مُتحرّك ومُحرّك لا يتحرّك على ما يذهب إليه أرسطو**"[1].

يُنبّه أرسطو إلى أنّ كلامه يصحّ على الجُملة التي نجد فيها وسطا واحدا (ب) كما يصحّ كذلك على الجُملة التينجد فيها متوسطّات كثيرة (ب1 ،ب2 ،ب3 ،ب4...) سواء أكانت هذه الجُملة متناهية أم غير متناهية، لأنّ المتوسّط هو علّة للأخير فقط لا علّة للجُملة التي علّتها المتقدّم كما بيّنا ذلك سابقا. إنّ ما يقوم به أرسطو في هذا السياق هو عملية مطابقة بين ما يحدُث في الجُمل الصغيرة (إثبات العلّة الأولى المقولة بتأخّر في ظاهرة طبيعية ما) وسحبها على ما يحصل في الجُمل الكبيرة (إثبات العلّة الأولى المقولة بتقديم (الله) في الطبيعة ككل)، وهي نفسها طريقة الاستقراء التي ضمّنها أرسطو، وعلّق عليها ابن رشد، في مقالة الزاي أثناء عرضه لبيان الجوهر المطلق.

لقد شعر ابن رشد بهذا التماس بين ما ذكره أرسطو في الثّامنة من السماع (العلم الطبيعي) وما فحص فيه في مقالة الألف الصغرى (العلم الإلاهي). لئن تماستا هاتان المقالتان الطبيعية والميتافيزيقية في مسألة إثبات الوجود الإلهي من خلال دليل الحركة، فإنّهما افترقتا من جهة نظر كلّ منهما في هذا الدليل. لقد نظرت مقالة العلم الطبيعي في الحركة نظرا ذاتيا واعتبرت مطلب الفحص فيها مطلبا خاصّا جاء على جهة التفصيل، بينما نظرت مقالة العلم الإلاهي في الحركة نظرابعرضيا واعتبرت الفحص فيها مطلبا عامّا جاء على جهة التذكير. وهذا الاختلاف المنظوري في الحركة سوف يعكسه اختلاف آخر متعلّق بطبيعة استعمال العلم الالاهي لبرهان الحركة الذي تبيّن في العلم الطبيعي فهو يُخرجه بطريقة أعمّ ممّا هي عليه في العلم الطبيعي[2].

---

(1) المصدر السابق، التفسير6، 11 ص 20.

(2) "**وهذا كلّه قد تبيّن في الثّامنة من السماع وما يذكره من هذا هاهنا إنّما هو على جهة التذكير و النظر العام للأسباب كلّها بما هي أسباب هو في هذا العلم ولذلك أمكن أن يستعمل في الأسباب هاهنا نظر[ا] عام[ا] وإن كان ما تبيّن من ذلك جزئيا في العلم الطبيعي فهو وإن استعمل هاهنا براهين العلم الطبيعي فهو يخرجها اعمّ ممّا هي عليه وذلك أنّه كلّما كان البرهان أشدّ عموما فهو أخصّ بهذا العلم ولذلك يتحرّى أرسطو من البراهين في هذا العلم ماهو أشدّ=**

أ- 2 **عند ابن رشد:**

لقد دافع ابن رشد على طريقة أرسطو في بيان الجوهر المفارق من خلال دليل الحركة، واعتبرها الطريقة الأكثر طبيعية وبرهانية مقارنة بغيرها من الطرائق التي استحدثها خاصّة كلّ من الاسكندر الأفروديسي وابن سينا. غير أنّ هذا الدفاع لن يكون بالشدّة نفسها في كتب مثل **فصل المقال**، و**الكشف عن مناهج الأدلة**، و**تهافت التهافت** التي تُصنّف عادة ضمن المؤلفات التي اعتاد البعض تسميتها بالمؤلفات الأصيلة.

إنّ التفسير الشائع، لتقلّص حدّة دفاع ابن رشد على برهان أرسطو الطبيعي في إثبات الوجود الإلاهي، يَكْمُن في طبيعة المؤلفات الأصيلة وفي الفئة التي توجّهت إليها هذه المؤلفات. إذ لمّا كانت هذه الثلاثية ذات طبيعة جدلية ومُوجّهة إلى الجمهور، فإنّ ذلك يقتضي ضمنيا تراجعا رشديا في الدفاع على طريقة الحكيم مقابل تقديم طرق أخرى جدلية تُناسب أفهام الجمهور. بكلّ تأكيد، قد يكون هذا التفسير مُقنعا عند البعض غير أنّه يبقى في نظرنا ليس يقينيا وذلك بالنظر إلى الاستتباعات المحرجة التي تجد فيها الفلسفة الرشدية نفسها بفعل هذا الإقرار[1].

يحضر مبدأ السببية في كتاب **الكشف** من زاوية نظر تختلف عن زاوية نظر أرسطو. إذ ليست السببية، كما رأينا في السابعة من **السماع**، متعلّقة بالحركة وإنّما بالترتيب والنظام الساريين في العالم، وهي تحضر بالتّالي على النقيض من مبدأ التجويز الذي لم تصرّح به الأشعرية فحسب وإنّما صرّح به أيضا قبلها أهل البخت والاتفاق (الدهرية).

=**عموما وأليق بغرض هذا العلم فيخرج تلك البراهين الطبيعية هاهنا مخرجا أعمّ من مخرجها في العلم الطبيعي فهذا هو العلّة في تذكيره بتلك البراهين واعادته إيّاها في هذا العلم مثل ما فعل في مقالة اللاّم**". المصدر السابق، التفسير6، 2 ص 22. أمّا بالنسبة إلى الموضع الذي يشير إليه ابن رشد في مقالة اللاّم فيتعلّق بجهة اختلاف استعمال المقدّمات – التي وقع بيانها في العلم الطبيعي مثلها في ذلك مثل دليل الحركة الآنف الذكر – في العلم النّاظر في الجوهر بما هو جوهر(علم ما بعد الطبيعة): "**وذلك أنّ العلمين مُتاخمين ومتقاربين جدّا أعنّي العلم النّاظر في مبادئ الجوهر المُتحرّك بما هو مُتحرك والنّاظر في مبادئه بما هو جوهر ولذلك قد يمكن أن يستعمل هاهنا مقدّمات أعمّ من المقدّمات التّي استعمل في العلم الطبيعي لكن لا من حيث هو جوهر مُتحرّك بل من حيث هو جوهر بإطلاق**". ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة اللاّم، التفسير6، 18 – 3 ص ص 1434 – 1435.

(1) لعلّ أحد أهمّ هذه الإحراجات الذي تُسقط فيه ابن رشد حينما نُصرّح بأنّه يُمارس ضروبا من "التراجعات" من كتاب إلى آخر مُرْضيا تارة الفلاسفة وطورا الجمهور. إضافة إلى ما يُقرّه هذا القول من تبنّي ابن رشد لفكرة الحقيقة المزدوجة التّي لا نجد لها – في حقيقة الأمر– على أيّ أثر في فلسفته وهي وإن وُجدت فسببها بقاء بعض الالتباسات العالقة بمواقفه فيما يخصّ علاقة الحكمة بالشريعة وبالتأويل.

يقول ابن رشد مؤكّدا على تعلّق مبدأ السببية الأرسطي بمبدأ الجواز: "وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن ههنا شئ يُردّ به على القائلين بالاتفاق، أعنّي الذين يقولون لا صانع ههنا، وإنّما جميع ما حدث في هذا العالم إنّما هو عن الأسباب المادية، لأنّ أحد الجائزين هو أحقّ أن يقع على الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار"[1]. كذلك تعني السببية فكرة تسخير الأسباب لحياة الإنسان مثل أنواع الحيوان، والنبات، وجميع أجزاء العالم وهي التّي تُعرف عند ابن رشد بدليل الاختراع.

بهذا المعنى فإنّ مفهوم السببية عند ابن رشد لم يُحافظ على معناه الأرسطي الوارد في السابعة من **السماع** والذي ارتبط، كما أشرنا إلى ذلك سابقا، بدليل الحركة. أكثر من ذلك فإنّ الشّارح الأكبر يُحَوِّر أرسطو في كتاب **الكشف** حتّى يكون أقرب إلى الشّرع، على أنّ هذا التحوير لم يكن بالقدر نفسه في **التهافت**. ينظر الكتاب الأخير في دليل الحركة في موضعين: يبدو أنّ الموضع الأوّل الذي تعرّض فيه أبو الوليد لدليل أرسطو لم يكن مناسبة لإثبات الوجود الالاهي تخصيصا، وإنّما كان في سياق الردّ على اعتراض الغزالي الذي اعتقد بأنّ الوجود الإلاهي يُقال على نوعين: وُجود كان الله فيه مُتقدّما على العالم والزمان و وُجود أصبح فيه الله مع العالم والزمان.

بالنسبة إلى ابن رشد هذا الأمر غير مستقيم: فلئن وافق الغزالي في القول بأنّ الوجود يُقال على نوعين، فإنّه يخالفه في تصوّر طبيعتهما: أحدهما في طبيعة الحركة لا ينفكّ عنه الزمان بينما الآخر ليس في طبيعة الحركة ولا يتّصف بالزمان[2]. الوجود الأوّل هو الوجود الطبيعي المحسوس المعلوم بالحسّ والعقل، بينما الوجود الثّاني هو الوجود الإلاهي علّة الوجود الذي من طبيعة الحركة.

في هذا السياق إذن يورد **التهافت** دليل الحركة الأرسطي بطريقة مشابهة إلى حدّ ما لما ذكره الحكيم في السابعة من **السماع**[3] ولكن لا ليبرهن به على وجود المُحرّك الأوّل كما فعل أرسطو، بل ليُبيّن للغزالي بأنّ تقدّم الوجود الإلهي على الوجود الطبيعي لا ينبغي أن يُحمل لا على معنى التقدّم الزماني، ولا من جنس تقدّم العلّة على المعلول، وإنّما هو "**تقدّم الوجود الذي ليس بمتغيّر ولا في زمان على الوجود المُتغيّر الذي في الزمان وهو نوع آخر من التقدّم**"[4]، لا الذي قصده المتأخّرة من فلاسفة الإسلام.

---

(1) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، الفصل الخامس، المسألة الأولى، ص ص 201 – 202، تحقيق محمود قاسم، القاهرة، 1955.

(2) ابن رشد، **تهافت التهافت**، المسألة الثانية، ص 66، 6.

(3) بالكيفية نفسها يعيد ابن رشد صياغة دليل الحركة الأرسطي على النحو التّالي: أوّلا، كلّ متحرّك له محرّك وكل مفعول له فاعل. ثانيا، إنّ الأسباب المحرّكة بعضها بعض لا تمرّ إلى غير نهاية.ثالثا، ضرورة أن تنتهي هذه الأسباب إلى سبب أوّل غير متحرّك أصلا. هكذا إذن رغم وفاء ابن رشد لطريقة أرسطو في البرهنة على وجود المحرّك الأوّل إلاّ أنّه يورد الطريقة في سياق مختلف عن سياقه الأصلي عند المعلّم الأوّل. انظر المصدر السابق.

(4) المصدر السابق، المسألة الثانية، ص 67، 13.

الملاحظة نفسها تنسحب على الموضع الثّاني الذي أورد فيه ابن رشد دليل الحركة الأرسطي. ذلك أنّ السياق العام لهذا الورود جاء متعلّقا بمسألة حدوث العالم. يستثمر **التهافت** قياس أرسطو في الحركة ليبيّن لأبي حامد أنّه مذهب مفهوم من الشاهد أكثر من مذهبي الأشعرية والدهرية في القول بحدوث العالم[1].

هكذا إذن يحضر مبدأ السببية النّاظر في المُحرّك الأوّل في **التهافت** خاليا من كلّ قصد أراده له أرسطو في السابعة من **السماع**. يضع ابن رشد طريقة أرسطو في سياقات متعلّقة إمّا بإثبات تقدّم الوجود الإلهي على الوجود الطبيعي، وإمّا بإثبات مُعتقد الفلاسفة في مسألة قدم العالم. كلا السياقان خروج عن الوضع الطبيعي لبرهان الحركة كما أورده أرسطو في **السماع الطبيعي**. هل يعني عدم أخذ ابن رشد بمسلك الحكيم في البرهنة على وجود الله بأنّ هنالك طرقا أخرى أكثر مناسبة؟

يُصرّح كتاب **الكشف** بأنّ دليلي العناية والاختراع يُمثّلان الطريقين الشرعيين والطبيعيين اللذين نبّه عليهما الشرع ودعا الناس إلى الإيمان بهما. ويؤكّد في هذا السياق على أنّ دلالة العناية لا تخرج عن فكرة موافقة الموجودات للإنسان مثل موافقة الكواكب، والأزمنة، والمكان، والحيوان، والنبات، والجماد وجزئيات كثيرة للإنسان. وبالجملة فالعناية هي معرفة منافع الموجودات للإنسان[2]. أمّا دلالة الاختراع فتعني اختراع جواهر الأشياء والموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد و الإدراكات الحسيّة والعقل[3].

---

(1) يُطلق ابن رشد على دليل أرسطو في الحركة صفة القياس وذلك بسبب كونه يتألّف من قضيتين ونتيجة: القضية الأولى، هي أنّ الحركة ناتجة بالضرورة عن فعل فاعل. القضية الثّانية، هي أنّ العالم لا يتمّ وجوده إلاّ بالحركة. نتيجة لذلك فإنّنا نستنتج بأنّ الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم. انظر المصدر السابق، المسألة الرابعة، ص 264، 11.

(2) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلّة**، الفصل الأوّل، ص ص 151 – 152.

(3) المصدر نفسه، ص 151. نودّ التنبيه هنا إلى أنّ الدلالات المعنوية التي حددّناها لمفهومي العناية والاختراع إنّما وقع استقراؤها ليس فقط من آيات القرآن الكريم – وهذا هو سبب توصيفها بكونها تمثّل طرقا شرعية، بمعنى أنّها مُستمدّة من الكتاب العزيز، وهنا تكون أكثر مناسبة للجمهور منها للفلاسفة– وإنّما وقع استنباطها أيضا من أصول ومقدّمات فطرية بيّنة بنفسها – وهذا هو سبب وسمها بكونها تمثّل طرقا طبيعية برهانية بمعنى أنّها مأخوذة من العقل و الفطرة وهنا تكون أكثر مناسبة للفلاسفة منها للجمهور. من ذلك أنّ دليل العناية ينبني على أصلين: الأصل الأوّل، هو أنّ جميع الموجودات موافقة لوجود الإنسان كموافقة الليل، و النهار، و الشّمس، والقمر، والأرض، و الماء، و النّار... وبالتالي موافقة منافع الموجودات للإنسان. أمّا الأصل الثاني، فهو أنّ هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس بمكنها أن تكون إطلاقا ناتجة عن الاتفاق والبخت فالطبيعة، كما قال أرسطو، لا تفعل باطلا. أمّا دليل الاختراع فينبني هو الآخر على أصلين موجودين بالقوّة في جميع فطر الناس: الأصل الأوّل، هو أنّ جميع الموجودات من حيوان، ونبات، وسموات مخترعة. في المقابل ينبني الأصل الثاني على القول بأنّ كلّ مخترَع فله بالضرورة مُخترع، أيّ أنّ كلّ جسم جامد أحدثت فيه الحياة يدلّ بالضرورة على أنّ هنالك خالقا وهب له الحياة. يَلزم عن الأصلين السابقين أنّ للموجودات فاعلا مُخترعا وهو الله سبحانه. المصدر نفسه.

يتميّز هذان الطريقان بخاصية كونهما يجمعان بين القول الشرعي المُوجّه للجمهور والقول البرهاني المُوجّه للفلاسفة، لكنّهما يفترقان من جهة التفصيل. فالمُكافئ في سعادة الجمهور في دليلي العناية والاختراع هو أن يفهموا ما هو مدرك بالمعرفة الحسيّة فقط لأنّ ذلك هو سَقف أفهامهم، أمّا المعرفة التي يفهمها الفلاسفة فهي تزيد على المعرفة الحسيّة معرفة أخرى مجرّدة عن المواد ومفارقة للمحسوس[1].

في المقابل، لم يعقد ابن رشد في **فصل المقال** فصلا أو بابا ليتحدّث فيه عن الطريقة التي تبيّن وجود الصّانع كما فعل في كتاب **الكشف**، إلاّ أنّه يعرض في هذه الفتوى جملة من التصوّرات تنتشر في خمسة مواضع ليست لها علاقة ظاهرة بمسألة إثبات وجود الله. فمثلاتحضر طريقة معرفة الله في الفصول التي خصصها ابن رشد للنظر في علاقة الشرع بالنظر في الفلسفة وعلوم المنطق، وشرعية القياس العقلي، ووجوب الاستعانة بعلوم الأقدمين، والنظر في كتب القدماء واجب بالشرع، وأخيرا حين بيّن خطأ الأشعرية في مقصد الشرع[2].

لم يكن **فصل المقال** واضحا وضوح كتاب **الكشف** في الحديث عن الطريقة الخاصّة بمعرفة الله توحيدا وصفات، ولكنّه يُنبّه إلى أنّ هذه الطريقة ينبغي أن تكون مُلزمة بجملة من الشروط المنطقية التي يجب توفّرها في كلّ من يريد النظر في العلم الإلهي.

أوّل هذه الشروط هي معرفة أجزاء القياس، أيّ معرفة طبائع المقدّمات و خواصّها كما وقع تحديدها في كتاب **القياس**. من ذلك مثلا التسليم بوجود مقدّمات برهانية، ومقدّمات جدلية، ومقدّمات خطابية، ومقدّمات سفسطائية تختلف بعضها عن البعض من جهة الخواصّ اللاحقة بها. أمّا ثاني الشروط فهي ضرورة معرفة حدّ القياس المطلق وأنواعه وما منها قياس وما منها ليس بقياس. أمّا ثالث الشروط التي يجب أن يقف عليها كلّ من أراد النظر في الصّانع نظرا برهانيا فيتمثّل في معرفة شروط البراهين ووجه مخالفة الأقيسة البرهانية للأقيسة الجدلية والمغالطية.

قبل الوقوف على معرفة الله إذن يجب التأدّب بصناعة المنطق. ذلك هو المطلب الذي يُلحّ عليه ابن رشد في **فصل المقال**، والذي سَبق وأن اشترطه في تفسيره لمقالة الألف الصغرى. غير أنّ ملاحظتين

---

(1) "لقد بان من هذه الأدلّة أنّ الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراع، وتبيّن أنّ هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواصّ، وأعنّي بالخواصّ العلماء، وطريقة الجمهور وإنّما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل أعني أنّ الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ماهو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحسّ. وأمّا العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحسّ ما يدرك بالبرهان، أعنّي من العناية والاختراع، حتّى لقد قال بعض العلماء إنّ الذي أدركه العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة. وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشّرعية و الطبيعية، وهي التي جاءت بها الرسل، ونزلت بها الكتب". ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلّة**، الفصل الأوّل، ص 155.

(2) انظر **فصل المقال**، ص ص 22 – 23 – 25 – 28 – 63.

ينبغي الانتباه إليهما من خلال الطريقة التي وضعها فيلسوف قرطبة: أوّلا، أنّ ترتيب التعليم الذي خصّه الأخير لا يتعلّق فقط بمعرفة الله من جهة وجوده بل يتعلّق أيضا بمعرفته من جهة صفاته وأفعاله. بل إنّه ترتيب ملازم لجميع العلوم الإلهية والطبيعية إن أردنا معرفتها معرفة برهانية.

وفي هذا المستوى، كما ذكرنا، يتواصل **فصل المقال** مع **تفسير ما بعد الطبيعة** حين اعتبر أنّ صناعة المنطق منها عامّة لجميع العلوم (المنطق العام) ومنها خاصّة بعلم علم (المنطق الخاصّ). والمنطق الخاصّ بالعلم الإلهي – من جهة كونه علما نظريا جزئيا - هو جهة نظر هذه الصناعة في الأشياء المفارقة اللاحقة بها، وما تُعطي من الأسباب الصورية والغائية، ومن أين تبتدئ في فحصها (الجواهر المحسوسة)، وإلى أين تنتهي (الجواهر غير المحسوسة)، وكيف وجه استعمالها للحدود والرسوم (الحدود الذاتية). أمّا المنطق العامّ للعلم الإلهي – من جهة كونه علما كليّا (علم ما بعد الطبيعة) - فينظر ليس فقط في ما تحتوي عليه هذه الصناعة من مطالب كالنظر في وجود المُحرّك الأوّل، وتحديد طبيعة صفاته، وبيان أنواع أفعاله، وإنّما يفحص كذلك في مبادئ الوجود المطلقة، وفي لواحقها، والردّ على من يجحد هذه المبادئ، و بيان تهافت الآراء الكاذبة فيها[1].

أمّا الملاحظة الثّانية فهي أنّه لمّا كان هذا الترتيب يؤدّي بالضرورة إلى اليقين الفلسفي والشرعي في معرفة الله ومعرفة الموجودات الدّالة عليه، فإنّ هذه الطريقة ليست مُستفادة لجميع طباع الناس بل هي مُقتصرة على من جمع أمرين أو شرطين: ذكاء الفطرة، والعدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية[2].

ينبغي أن يُحمل ذكاء.الفطرة هنا على معنى جودة الحدس أيّ الوقوع على الحدّ الأوسط في زمان يسير (شرط منطقي)[3]. أمّا العدالة الشرعية والفضيلة العلمية [هكذا جاء في الأصل وربّما الأصوب العملية] والخلقية فهما إلى القوّة النظرية والقوّة العملية أقرب[4]. ولا يُلفى هذان الأمران إلاّ عند الراسخين

---

(1) انظر **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة اللاّم، التمهيد، 9 – 10 ص ص 1395- 1396.

(2) انظر **فصل المقال**، ص 28.

(3) تلخيص كتاب البرهان، المقالة الأولى، الفصل الرابع والثلاثون (**جودة الحدس الظني**) ص 117. يقول أرسطو: "**وأمّا الذكاء فهو حسن حدس ما يكون في وقت ما لا يؤاتي للبحث عن الأوسط، مثل ما أنّه إذا رأى إنسان أنّ ما يلي للشّمس من القمر هو دائما مضيء، يفهم بسرعة أيّ سبب هو هذا، وهو أنّه كذلك من أجل أنّه من الشّمس ينير..**". كتاب **التحليلات الثّواني**، الكتاب الثّاني، الفصل 34 (**حدّة الذكاء**) ص 547، ترجمة أبو بشر متى بن يونس، ورد في النصّ الكامل لمنطق أرسطو، تحقيق فريد جبر، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1999.

(4) يقول ابن رشد: "**وأمّا القوّة الثانية [القوّة النظرية] فيظهر من أمرها أنّها إلهية جدّا، وأنّها إنّما توجد في بعض الناس وهم المقصودون بالعناية أوّلا في هذا النوع**". ابن رشد، **رسالة النفس**، ص 85. هذا ونجده يصرّح في المصدر نفسه ص 87: "**وبهذه القوّة [القوّة العملية] يحبّ الإنسان، و يبغض، ويعاشر، ويصاحب، وبالجملة عنها توجد الفضائل الشكلية**". والمقصود بالفضائل الشكلية هي تلك الفضائل الخلقية التي ينبغي أن يتحرّك نحوها الإنسان بالمقدار الذي يُوجبه العقل وفي الوقت الذي يُعينه. انظر ابن رشد، **الضروري في السياسة**، المقالة الأولى، ص 77.

في العلم وهم أهل البرهان، أمّا أهل الجدل (المتكلمون) والخطابة (الجمهور) فلهم طرق أخرى وترتيب آخر فيها يطالب ابن رشد بضرورة الوقوف على الظاهر من الآيات.

في خاتمة هذا العرض الموجز لأهمّ الطرق التّي اعتمدها ابن رشد في بيان المُحرّك الأوّل في مختلف مؤلفاته (ثلاثيته الشهيرة) وشروحاته (**تفسير ما بعد الطبيعة وتلخيص السماع الطبيعي**) نستطيع أن نُبدي جُملة من الملاحظات. لعلّ أظهر هذه الملاحظات هو التقارب الموجود بين السابعة من السماع لأرسطو وبين كتابيْ **التهافت وفصل المقال** لابن رشد فكلّها لا تعرض طريقة فلسفية محضة في إثبات الوجود الإلهي، وإن كانت هذه الطريقة تختلف اختلافا طفيفا من كتاب لآخر. **فالتهافت** مثلا يتبنّى دليل الحركة كبرهان طبيعي في الإثبات، وإن أبدى بعض المرونة في قبول طريقة ابن سينا بعد إعادة تخريجها وتصحيحها، وهذا أمر سنتعرّض له لاحقا في مناقشات ابن رشد لطريقة الشيخ الرئيس. أمّا **فصل المقال** فيستظهر فيه ابن رشد بالطريقة نفسها التّي سَبَق له وأن عرضها في **تفسير ما بعد الطبيعة** وهي مسلك بيان الصّانع من خلال أثر صنعته وهي الموجودات. كيف ذلك؟

يقول الشّارح الأكبر في **فصل المقال** مُمَاهيا حدّ الفلسفة بطريق معرفة وجود الله: **"إنّ كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصّانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإنّ الموجودات إنّما تدلّ على الصّانع بمعرفة صنعتها، وأنّه كلّما كانت المعرفة بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصّانع أتمّ."**[1]

إنّ مفاهيم مثل الوجود والموجودات كما نعلم ليست غريبة عن كتاب **ما بعد الطبيعة** (مقالة الجيم تحديدا) بقدر غرابتها في الحقيقة عن **فصل المقال** الذي على خلاف الكتاب الأوّل لا ينظر في الوجود بما هو موجود، وإنّما ينظر في شرعية النظر الفلسفي. يقول ابن رشد في مقالة الألف الصغرى- مُرجعا صدى ما استشهدنا به سابقا - : **"إنّ الشّريعة الخاصّة بالحكماء هي الفحص عن جميع الموجودات إذ كان الخالق لا يُعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التّي تؤدّي إلى معرفة ذاته سبحانه على الحقيقة الذي هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه"**[2].

---

[1] **فصل المقال**، ص 22. في سياق ردّه على الدهرية الذين جحدوا وجود صانع للعالم يتعرّض ابن رشد في كتابه **الكشف عن مناهج الأدلّة**، ص،155 إلى الطريقة نفسها التّي ذكرها في **فصل المقال** مبيّنا اختلافها من جهة الفهم عند كلّ من الجمهور والعلماء: **"إنّ مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالهم في النظر إلى المصنوعات التّي ليس عندهم علم بصنعتها. فإنّهم إنّما يعرفون من أمرها أنّها مصنوعات فقط، وأنّ لها صانعا موجودا. ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التّي عندهم علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها. ولا شك أنّ من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال فهو أعلم بالصّانع، من جهة ما هو صانع، من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات إلاّ أنّها مصنوعة فقط."**

[2] ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الألف الصغرى، التفسير2، 11 ص 10.

رغم كون مسألة الوجود ليست غريبة إطلاقا عن أرسطو الذي وظّفها في مقالة الجيم (Γ) في سياق تحديد هوية العلم المطلوب، إلاّ أنّ ما نلاحظه هو أنّ أبا الوليد قد وظّف الوجود في سياق لم يكن واضحا عند الحكيم وهو اعتباره كطريقة إثبات في وجود صانع أوّل. وهنا يبدو تأثير النموذج الكلامي واضحا عند ابن رشد أكثر من تأثير النموذج الفلسفي الأرسطي في بيان طريقة الاستدلال على الصّانع، ولا أدلّ على ذلك من إشارة ابن خلدون في **المقدّمة** إلى الفارق الذي يَفْصِلُ المتكلّم عن الفيلسوف في النظر إلى طبيعتيْ الوجود والموجود حيث نجده يقول: "**وأعلم أنّ المتكلمين لمّا كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود البارئ وصفاته وهو نوع استدلالهم غالبا. والجسم الطبيعي الذي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات. إلاّ أنّ نظره فيها مخالف لنظر المتكلّم وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرّك ويسكن والمتكلّم ينظر فيه من حيث يدلّ على الفاعل. وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنّما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ونظر المتكلّم في الوجود من حيث إنّه يدلّ على الموجد**"[1].

أمّا كتاب **الكشف** فقد نأى فيه ابن رشد عن ذكر دليل الحركة الأرسطي، واكتفى بالإشارة فيه إلى دليل إثبات الصّانع من خلال أثره في مصنوعاته. ولكنّه في المقابل، ركّز على دليلين مستمدّين من القرآن هما دليلا العناية والاختراع اللذين حاول من خلالهما، بطريقة لا تخلو من طرافة، أن يجمع بين أهليْ التصديق البرهاني (الفلاسفة) والجدلي (الجمهور) في الاعتقاد. غيرأنّ دليل العناية وإن صرّح ابن رشد بكونه دليلا شرعيا، فإنّ له جذورا فلسفية في الفلسفة الأفلاطونية، والرواقية، والمشّائية، والأفلاطونية المحدثة.

أ- 3 مناقشة ابن رشد لطريقتيْ الاسكندر وابن سينا في إثبات الوجود الإلهي:

يُخفي بيان الجوهر المفارق في العلم الطبيعي إشكالية عويصة سَبق وأن التبس النظر فيها عند كلّ من الاسكندر الأفروديسي وابن سينا ووصلت نتائجها الغامضة إلى ابن رشد الذي شعر بها وحاول أن يُقدّم لها حلاّ طريفا في مقالة اللاّم. سوف نحصر نظرنا الآن في تِبْيَان هذه الإشكالية مرجئين النظر في مسلكيْ كلّ من الاسكندر وابن سينا إلى مواضع أخرى تكون أكثر مناسبة[2]. يتناول ابن رشد في **شرح كتاب البرهان** الإشكالية من منظور عام، وهي الكيفية التي ينبغي أن تكون عليها علاقة الصناعة العالية بالصنائع

---

(1) ابن خلدون، **المقدّمة**، الكتاب الأوّل، الباب السادس،الفصل العاشر،ص 590 تحقيق خليل شحادة، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1996. بالنسبة إلى تأثير النموذج الكلامي على ابن رشد وخاصّة الأشعري منه يمكن الرجوع إلى العمل الذي قام به مقداد عرفة منسية، **المحاولة الرشدية ومرجعياتها الإسلامية**، مقال ورد في **المجلّة التونسية للدراسات الفلسفية، ابن رشد اليوم**، ص 41، السنة الثالثة عشر، عدد19، 1998.

(2) انظر **ملامح من إلهيات ابن رشد**، الفصل الرابع،**مقارنة نظرية الألوهية كما وردت عند كل من ابن سينا وابن رشد**، ص ص 90 – 105.

السفلى، بينما يتناولها في **تفسير ما بعد الطبيعة** من منظور خاصّ، وهي الكيفية التّي ينبغي أن تكون عليها علاقة الفلسفة الأولى (الصناعة العالية) بالعلم الطبيعي (صناعة سفلى). يمكننا أن نصوغ إشكالية الكتاب الأوّل في التساؤل التّالي: كيف نُلزم أنفسنا بأنّنا من جهة نقول بأنّ الصناعة العامّة هي الصناعة النّاظرة في مبادئ سائر الصنائع، وبأنّها هي التّي تُعطي أسباب موضوعات الصنائع الجزئية، ومن جهة أخرى نصرّح بأنّ مبادئ موضوعات الصنائع الخاصّة هي مبادئ خاصّة لها؟[1]

بُغية تحقيق هدف بيداغوجي، يتمثّل في الفهم أساسا، يُقدّم ابن رشد لهذه الإشكالية العامّة "حلاً خاصّاً"، وذلك من خلال بيان علاقة الفلسفة الأولى بالعلم الطبيعي. إذ لمّا كانت الفلسفة الأولى ناظرة في الموجود بما هو موجود، فإنّها هي التّي تتكفّل بإعطاء أسباب (le pourquoi) موضوع علم الطبيعة من حيث هو أحد الموجودات، بينما يكتفي العلم الأخير بإعطاء الوجود (le fait)[2]. هكذا إذن يقتصر العلم الطبيعي على بيان وجود المُحرّك الأوّل دون أن يقدر على البرهنة على الأوائل أو الأسباب.

أمّا بالنسبة إلى الإشكالية التّي يُعالجها الكتاب الثّاني- **تفسير ما بعد الطبيعة** - فهي تتعلّق بالسبب الذي يكشف عن العلّة في عدم قدرة العلم الطبيعي على استنباط المُحرّك الأوّل من جهتي الوجود والسبب، وبالتّالي كشف الطريقة الأنسب التّي سلكها أرسطو في آخر الثامنة من السماع في التدليل على الوجود الإلهي. في هذا السياق نلاحظ أنّ ابن رشد يُصحح موقفا الاسكندر الأفروديسي وابن سينا فيما يخصّ وجهتا نظرهما لعلاقة الفلسفة الأولى بالعلم الطبيعي.

يَكْمُن عدم استقامة كلام الأوّل في قوله بأنّ صاحب العلم الطبيعي يتسلّم وجود الجوهر المفارق من صاحب الفلسفة. هذا قول خاطئ لأنّ صاحب العلم الطبيعي قادر، كما رأينا، على بيان وجود الجوهر

---

(1) يتطابق الموضع الذي سنستشهد به، من خلال **شرح كتاب البرهان**، تطابقا واضحا وصريحا مع الموضع الذي سيرد في **تفسير ما بعد الطبيعة** ليس فقط من جهة معاودة ابن رشد للإشكالية نفسها، وإنّما أيضا من جهة معاودة إشارته إلى أنّ هذه المسألة قد التبست عند ابن سينا وهي إشارة سبق له أن ذكرها في الكتاب الثّاني مع إضافة أنّ الاسكندر الأفروديسي قد أشكل عليه الأمر هو كذلك: "**وإن كان الأمر كذلك، فكيف ألزم – عن كون الصناعة العامة ناظرة في بيان مبادئ سائر الصنائع – أن تكون الصنائع لا تنظر فيها؟! لأنّ لقائل ان يقول إنّ مبادئ موضوعات الصنائع الخاصة إنّما هي مبادئ خاصّة لها، إذا أخذت بالجهة التّي بها تنظر في الموضوع تلك الصناعة. وإذا كان ذلك كذلك، فالنظر في تلك المبادئ، ذاتي لصاحب الصناعة. وعلى هذا نجد الأمر في العلم الطبيعي ينظر في المادّة، وفي المحرّك الأوّل، من جهة ما هما اسباب للحركة، لا من حيث هما أحد أنواع الموجودات. وقد اشكل هذا الأمر على ابن سينا..**". ابن رشد، **شرح كتاب البرهان لأرسطو**، الفصل التاسع (**مبادئ البرهان الخاصّة وغير القابلة للبرهنة**)، ص ص 297 – 298.

(2) نُنبّه هنا إلى أنّ هذه البيانات لا تنطبق على علاقة الفلسفة الأولى ببقية العلوم الجزئية فحسب وإنّما تنطبق كذلك على التراتبية الموجودة داخل الصنائع الجزئية نفسها. من ذلك أنّ صناعة العدد، وهي صناعة سفلى تصبحصناعة عليا إذا ما قارناها بصناعة أدنى منها في جنسها العام، تعطي لصناعة الموسيقى السبب وتتسلّمه منها وتكتفي الأخيرة بالوقوف على وجود الأنغام المتّفقة. انظر المصدر السابق، ص 295.

المفارق. بينما يتمثّل خطأ الثّاني في حمل المقدّمة، القائلة بأنّ كلّ علم جزئي لا يبرهن على مبادئه، على جهة الإطلاق، وسحبها بالتالي على العلم الطبيعي. لقد أفضى هذا الاختزال بابن سينا إلى اعتقاد فاسد مُؤدّاه أنّ صاحب العلم الالاهي هو الوحيد القادر على البرهنة على وجود الجوهر المفارق، أمّا صاحب العلم الطبيعي فيكتفي بوضع وجوده وضعا.

يُصحّح ابن رشد اعتقاد كلّ من الاسكندر وابن سينا بالاستدراك. فهو يوافقهما مبدئيا على استحالة استنباط أوائل علم جزئي ما، ولكن يجب أن يُحمل الاستنباط هنا على معنى البرهان المطلق الذي يُعطي السبب والوجود معا. هذا يعني أنّ العلم الطبيعي وإن استطاع أن يُبيّن وجود مُحرّك أوّل، فإنّ ذلك لم يكن بطريق البرهان المطلق، وإنّما بطريق آخر لا يكون مقولا بتقديم وإنّما بتأخير. نظرا لكون الصنائع السفلى – العلم الطبيعي نموذجا على ذلك – لا تقدر على أن تبرهن على أوائل جنسها ببرهان مطلق، ما عدا التعاليم والهندسة تحديدا، فإنّها تركب طريقا آخر هو طريق الأمور المتأخّرة أو ما يُعرف في **شرح كتاب البرهان** ببرهان الدليل.

يعتمد العلم الطبيعي وهو يُبيّن وجود مُحرّك أوّل على دليل الحركة. والحركة كما تبيّن أمر متأخّر في المعرفة، بينما المُحرّك الأوّل أمر متقدّم في الوجود. هذا ويمكننا أن نستنبط أمورا متقدّمة من قِبل أمور متأخّرة، تماما مثل استنباطنا بأنّ هذا الموضع فيه نار (سبب) من قِبل أنّ فيه دخانا (نتيجة). يُجمل ابن رشد، في نصّ من مقالة اللاّم، تمييزه بين هذين الضربين من البراهين مؤكّدا في الآن نفسه على الطريق الأليَق التي خطّها أرسطو مقابل الطرق المقنعة التّي جاء بها الاسكندر وابن سينا: **"ليس لصاحب الصناعة السفلى [العلم الطبيعي] أن ينظر في أوائل جنسه على طريق البرهان المطلق وأمّا على طريق المَسير من المتأخّرات إلى المتقدّمات وهي التّي تُسمّى دلائل فيمكنه ذلك ولمّا كانت أوائل موضوع العلم الطبيعي ليس لها أوائل لم يمكن أن يبرهن وجود أوائل موضوع العلم الطبيعي إلاّ بأمور متأخّرة في العلم الطبيعي ولذلك لا سبيل إلى تبيّن وجود جوهر مفارق إلاّ من قِبل الحركة والطرق التّي يُظنّ بها أنّها مُفضية إلى وجود المُحرّك الأوّل من غير طريق الحركة هي كلّها طرق مقنعة ولو كانت صحيحة لكانت دلائل معدودة من علم الفيلسوف فإنّ المبادئ الأوّل لا يمكن عليها برهن"**[1].

---

(1) نظرا لطول النصّ وأهميته في عرض موقف ابن رشد و ردوده على كل من الاسكندر الأفروديسي وابن سينا فإنّنا نفضّل عرضه كاملا في الحاشيّة **"فإنّ قيل فقد قيل في علم المنطق انّ كل صاحب صناعة ما ليس له أن يبرهن أوائل موضوع صناعته وموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المتحرّك ومبداه هو الجوهر المفارق قلنا هذا صحيح و لكن ما قيل من ذلك من أنه ليس يمكن لصاحب صناعة من الصنائع أن يتكلّم على أوائل موضوع صناعته إنّما معناه على طريق البرهان المطلق الذي يعطي السبب و الوجود لأنّ ذلك يكون بأوائل تلك الأوائل وأوائل أوائل الجنس إذا كان لأوائله أوائل هي ضرورة من جنس آخر أعلى من ذلك الجنس فالناظر في تلك الأوائل هو الناظر في ذلك الجنس الذي هو أعلى من جنس الصناعة وخارج عنها فلذلك ليس لصاحب الصناعة السفلى أن ينظر في أوائل جنسه على طريق=**

ب – الصفات الإلهية:

ب – 1 طبيعة الإله حسب أرسطو:

إجمالا، اقترن النظر في طبيعة الموجود عند أرسطو بجميع أصناف الموجودات الطبيعية، والتعاليمية، والمفارقة إلاّ أنّه انحصر في الأمور المحسوسة و الإلهية. و يُعزى هذا الانحصار إلى المُتاخمة الموجودة بين العلمين الطبيعي والإلهي في جهة فحصهما عن الموجود. سوف لن نهتمّ في هذا العمل بالبحث في طبيعة جنس الوجود المحسوس، وإنّما البحث في طبيعة جنس الوجود المفارق وسَمْتُهُ الله سبحانه. ولكن قبل النظر في طبيعة الإله عند أرسطو نودّ الإشارة إلى مسألة غامضة بقيت عالقة بهذا الإله، حاول ابن رشد من جهته، حسب رأينا، في **تفسير ما بعد الطبيعة** أن لا يُثيرها لأنّها تَمُسّ صميم العقيدة والإيمان.

يتعلّق المشكل بالالتباسات التي وردت في مقالات **ما بعد الطبيعة** حول الخلط بين مصطلحات قريبة من معنى الإله وإن لم تكن بالضرورة كذلك. نقصد هنا مصطلحات من قبيل المبدأ الأوّل، و الجوهر الأوّل، والمعارف الأوّل. في بادئ الرأي، ومن خلال عرض أرسطو لخواصّ المبدأ الأوّل في مقالة الجيم (Γ) يذهب أغلب الظنّ إلى أنّه يتحدّث عن طبيعة الإله من جهة صفاته (خواصّه) الذاتية. غير أنّ الأمر على وجه التحقيق ليس كذلك فالمعلّم الأوّل يقصد بالمبدأ الأوّل المبدأ الأوّل في المعرفة: إنّه مبدأ عدم التناقض الذي يتفرّد بالصفات التّالية: الضرورة، والأعرف من بين جميع المبادئ، والبيّن بنفسه: "**والأوّل بالحقيقة الذي هو أثبت من سائر الأوائل هو الذي ليس يمكن فيه انخداع لأنّه باضطرار ينبغي أن يكون هذا الأوّل واضحا جدّا معروفا فإنّ جميع الناس يخدعون في الشئ الذي لا يعرفونه... فمعلوم أنّ الأوّل بالحقيقة الثابت أكثر من سائر الأوائل هو ما وصفنا**"[1].

=البرهان المطلق وأمّا على طريق المسير من المتأخّرات إلى المتقدّمات وهي التي تسمّى دلائل فيمكنه ذلك ولمّا كانت أوائل موضوع العلم الطبيعي ليس لها أوائل لم يمكن أن يبرهن وجود أوائل موضوع العلم الطبيعي إلاّ بأمور متأخّرة في العلم الطبيعي و لذلك لا سبيل إلى تبيّن وجود جوهر مفارق إلاّ من قبل الحركة والطرق التي يظنّ بها أنّها مفضية إلى وجود المحرّك الأوّل من غير طريق الحركة هي كلّها طرق مقنعة ولو كانت صحيحة لكانت دلائل معدودة من علم الفيلسوف فإنّ المبادئ الأوّل لا يمكن عليها برهان فهذا القول من الاسكندر لا يصحّ حمله على ظاهره ولو لم يكن إلاّ ما فيه من التناقض أعني تفريقه بين مبادئ المحسوس الكائن الفاسد وبين مبادئ المحسوس الأزلي وأمّا ابن سينا فلمّا اعتقد صحّة القول بأنّ كلّ علم لا يبرهن مبادئه وأخذ ذلك باطلاق اعتقد أنّ مبادئ الجوهر المحسوس سواء كان أزليا أو غير أزلي صاحب الفلسفة الأولى هو الذى يتكلّف بيان وجودها فقال إنّ صاحب العلم الطبيعي يضع وضعا أنّ الطبيعة موجودة وأنّ صاحب العلم الالاهى هو الذي يبرهن وجودها ولم يفرّق بين الجوهرين في ذلك كما وقع هاهنا في هذا الكلام بحسب ظاهره". تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللاّم، التفسير5، 14 – 4 ص ص1422 - 1424.

(1) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الجيم، الفقرة8، 12 ص 341. أمّا في الترجمة الفرنسية المعاصرة لهذه المقالة والتي حققها تريكو فنجد الأوصاف التّالية مع تحديد لمقصد أرسطو بالمبدأ الأوّل وهو مبدأ عدم التناقض: =

غير أنّ أرسطو يعني بالمبدأ الأوّل أيضا المبدأ الأوّل في الوجود والتي أوصافه تقريبا هي عينها الأوصاف التي نجدها في الإله مثل أنه العلّة الأولى لجميع الموجودات، وأنّه دائم اليقين، ولا يحتاج إلى موجد يحدثه من خارج: **"يجب ضرورة أن تكون مبادئ الأشياء الموجودة هي دائما في الغاية من الحقّ وذلك أنّها ليست إنّما هي حقيقة في وقت دون وقت ولا يوجد لها علّة في أنّها حقّ لكن هي العلّة في ذلك لسائر الأشياء فيجب من ذلك أن يكون كل واحد من الأشياء حاله في الوجود حاله في الحقّ"**[1].

أمام هذا الالتباس اللاحق باشتراك خواصّ هذه المبادئ مع الصفات الإلهية، التي سننظر فيها لاحقا، نلاحظ أنّأبا الوليد يفصل فصلا واضحا بين المبدأ الأوّل في المعرفة والمبدأ الأوّل في الوجود معتبرا أنّ الأوّل يحمل دلالة منطقية تتمثّل في خواص المقدّمات الأوّل في القياس البرهاني، بينما يحمل الثاني دلالة وجودية تتمثّل صفات جنس الموجود الأوّل[2].

أمّا بالنسبة إلى الغموض اللاحق بالجوهر الأوّل فيكمن ليس فقط في تشابه صفات الجوهر من جهة كونه مقولة والجوهر الأوّل من جهة كونه إلاها، وإنّما أيضا في وجود جوهرين أولين ينبغي التمييز بينهما عند أرسطو حتّى لا نقع في الخلط. في كتاب المقولات،الفصل الخامس، يحدّد الحكيم خواصّ مقولة الجوهر المقولة بتقديم على بقية المقولات التسع: الجوهر لا يقال على موضوع ولا هو في موضوع، وأنّه لا مضاد له، وأنّه لا يقبل الأقلّ والأكثر[3]...

="Le principe le plus certain de tous est celui au sujet duquel il est impossible de se tromper. Il est, en effet, nécessaire qu'un tel principe soit le mieux connu (car toujours on se trompe sur les choses qu'on ne connait pas) et qu'il n'ait rien d'hypothétique, car un principe dont la possession est nécessaire pour comprendre n'importe quel être n'est pas une hypothèse, et ce qu'il faut nécessairement connaitre pour connaitre n'importe quoi, il faut aussi le posséder nécessairement déjà avant tout. Evidemment alors un tel principe est le plus certain de tous: quel est-il, nous allons maintenant l'énoncer: le voici : " Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps, au même sujet et sous le même rapport..." Aristote, *Métaphysique*, Γ,3, 1005b, 11.

(1) "De la vient que les principes des Etres éternels sont nécessairement vrais par excellence, car ils ne sont pas vrais seulement à tel moment, et il n'y a pas de cause de leur être; au contraire, ce sont eux qui sont la cause de l'être des autres êtres. Ainsi autant une chose a d'être, autant elle a de vérité". Aristote, *Métaphysique*, α, 1, 993b, 27.

(2) انظر **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الجيم، التفسير8 ،5 – 19 ص ص 342 – 347.

(3) على خلاف الجنس، والنوع، والأعراض التي تقال على موضوع فإنّ الجوهر لا يقال على موضوع ولا هو في موضوع. فالحيوان والإنسان يمكن أن يحملا على الجوهر المشار إليه فنقول زيد حيوان أو إنسان. كما ويمكن للأعراض أيضا أن تقال في الموضوع مثل قولنا الجسم أبيض. أمّا بالنسبة إلى خاصيّة كون الجوهر لا مضاد له فمعناه أنّه لا يوجد للإنسان أو للحيوان مضّاد. ومعنى أنّ الجوهر لا يقبل الأكثر والأقلّ هو أنّ النوع والجنس لا يمكنهما أن يحملا على شخص أكثر من شخص، ولا أن يحملا عليه في وقت أكثر من وقت. يقول أرسطو مستظهرا بخواصّ الجوهر: "وقد يعمّ كلّ جوهر=

كذلك من صفات الإله باعتباره جوهر أوّل أنّه ليس حالاً في موضوع، ولا مُتمكنا في مكـان، ولا هو قابل للضدّ أو حتّى للندّ، إضافة إلى أنّ صفاته لا تقبل الأكثر و الأقلّ كأن نقول مثلا بأنّ صفة العلم فيه أكثر من صفة الإرادة. إنّ هذا التشابه بين خواصّ مقولة الجوهر وصفات الإله يُذكّرنا في هذا السياق بـذلك التشابه الذي سَبق وأن أشرنا إليه بين طبيعة الصفات الإلهية وخواصّ المقدّمات البرهانية. ولكـن نـودّ تنبيـه القارئ هنا إلى أنّ هذا الأمر لا يعدو أن يكون مجرّد تشابه بين مـا هـو أوّل في الوجـود و المعرفـة في المنطـق (مقولة الجوهر في سلسلة المقولات) وبـين مـا هـو أوّل في الوجـود و المعرفـة في الأمـور المفارقـة (الجـوهر الأوّل).

إضافة إلى كلّ ما ذكرنا فإنّ مصطلح الجوهر الأوّل يُطلقه أرسطو في كتاب المقـولات علـى معنـى مخالف للمعنى الذي ذكره في **تفسير ما بعد الطبيعة** (مقالة الجيم). الجوهر الأوّل هـو الـشّخص المـشار إليـه (زيد مثلا) والذي نَرْمُز إليه في القضيّة المنطقيـة باسـم الموضـوع أو الحامـل (sujet). هـذا ويـأتي حـديث أرسطو في الجوهر الأوّل في سياق التمييـز بينـه وبـين مـا يُعـرف بـالجواهر الثّـواني أيّ الأنـواع (إنـسان) و الأجناس (حيوان)[1].

أمّا فيما يتعلّق بمصطلح المعارف الأوّل فيكمن الشك فيه في التباسه الظاهري مع مـصطلح أوائـل المعرفة. يقصد أرسطو، في مقالة الألف الصغرى، بالمعارف الأوّل تلك الأمور البيّنة بنفسها التي لا تحتاج إلى

=أنّه ليس في موضوع. فإنّ الجوهر الأوّل ليس يُقال على موضوع، ولا هو في موضوع... وممّا للجـواهر أيـضا أنّـه لا مضّاد لها. فماذا يضّاد الجوهر الأوّل، كانسان ما؟ فإنّه لا مضّاد له. ولا للإنسان أيضا ولا للحيوان مضّاد... إنّ ما هو في جوهر جوهر ليس يقال أكثر ولا أقلّ. مثال ذلك أنّ هذا الجوهر إن كان إنسانا فليس يكون إنسانا أكثر ولا أقلّ ولا إذا قيس بغيره فإنّه ليس أحد من الناس إنسانا بأكثر من إنسان غيره..." أرسطو، كتاب المقولات، الفـصل الخـامس (في الجوهر)، ص 41 – 45، النصّ الكامل لمنطق أرسطو، تحقيق فريد جبر.

(1) "فأمّا الجوهر الموصوف بأنّه أولي بالتحقيق و التقديم والتفضيل فهو الذي لا يقال على موضوع ما ولا هو في موضوع ما. ومثال ذلك إنسان ما أو فرس ما. فإمّا الموصوفة بأنّها جواهر ثوان فهي الأنواع التي فيها توجد الجواهر الموصـوفة بأنّها أوّل. ومع هذه أجناس هذه الأنواع أيضا. ومثال ذلك إنّ إنسانا ما هو في نوع أيّ في الإنسان، وجنس هذا النوع الحيّ. فهذه الجواهر توصف بأنّها ثوان كالإنسان والحيّ". المصدر السابق ص 40. نلاحظ في هذا السياق بـأنّ الترجمـة العربية القديمة تختلف اختلافا طفيفا عن الترجمة الفرنسية المعاصرة لتريكو لذلك نستشهد بها هنا لمزيـد توضـيح الترجمـة العربية المُستشكلة في أغلب المواضع:

"La substance, au sens le plus fondamental, première et principal du terme, c'est ce qui n'est ni affirmé d'un sujet, ni dans un sujet: par exemple, l'homme individuel ou le cheval individuel. Mais on appelle substance secondes les espèces dans lesquelles les substances prises au sens premier sont contenues, et aux espèces il faut ajouter les genres de ces espèces: par exemple, l'homme individuel rentre dans une espèce, qui est l'homme, et le genre de cette espèce est l'animal. On désigne donc du nom de secondes ces dernières substances, savoir l'homme et l'animal". Aristote, *Catégories*, 5, 2a, 11.

برهنة أو استدلال لكي نثبتها، وتتمثّل أساسا في المبدأ الأوّل (الله سبحانه) وبقية المبادئ المفارقة البريّة من الهيولى (العقول المفارقة) والتّي ستكون لاحقا موضوع مقالة اللاّم (Λ)[1].

أمّا مصطلح أوائل المعرفة فسوف يعني به أرسطو – وفق فهم ابن رشد – في مقالة الباء تلك المعقولات الأوّل مثل أوائل التصديق العاميّة لجميع العلوم النظرية، وأوائل القياس وعلى رأسها جميعا مبدأ عدم التناقض بلواحقه الضمنية كمبدأ الهويّة، ومبدأ الثّالث المرفوع، والتّي ستكون جميعها مطالب مقالة الجيم (Γ)[2].

ونحن نُقدّم للنظر في طبيعة المُحرّك الأوّل نعتقد أنّ هذه المقدّمات كانت ضرورية في إثارة الالتباسات المتعلّقة بإلاه أرسطو ومحاولة رفعها من خلال قراءة (تفسير) ابن رشد لها. غير أنّه لئن وفّقت هذه القراءة في تبديد بعض الشبهات إلاّ أنّها وقعت في ضرب من التجاوز أو السكوت المقصود حينما سيظهر التناقض جليّا بين الإله الذي يتحدّث عنه أرسطو والإله الذي يتكلّم عنه ابن رشد.

كما ذكرنا سابقا تُمثّل مقالة اللاّم في فصولها السابع، والثامن، والتاسع، 1072 أ، 19 - 1075 أ 10 ، ذروة استقصاء أرسطو في طبيعة الإله وطبيعة العقول المفارقة. وإن كان ابن رشد يصرّح في المقالة الأخيرة بأنّ الثامنة من السماع قد تعلّقت هي الأخرى بالنظر في بعض صفات الله سنأتي عليها لاحقا. فما هي أهمّ الصفات الإلهية التّي تعرّض لها أرسطو؟ وكيف تحدّدت وفقها طبيعة الإله؟

خصّص الحكيم النظر في صفات الحياة، والعلم، والأزلية، والثبات، والسعادة، والتنزّه عن العظم، والقسمة، والانفعال، والتغيّر، والمحايثة، وكونه قوّة في جسم. ويبدو أنّ صفات الحياة والعلم هي أخصّ صفات المُحرّك الأوّل وأملكها عنده. ويُبيّن أرسطو بأنّ معنى الله حيّ أيّ ليس حيّا بحياة زائدة عن ذاته، وإنّما هو حيّ بحياة متماهية مع ذاته. ليس هناك إذن فصل بين قولنا بأنّ الله حيّ وبأنّ له حياة فهما واحد بعينه[3].

---

(1) يُطلق النصّ الفرنسي على مصطلح المعارف الأوّل إسمles choses les plus naturellement évidentes. بالنسبة إلى تفسير هذا المصطلح، أيّ المبدأ الأوّل وبقية المبادئ المفارقة، فهو ليس من عند أرسطو وإنّما من عند ابن رشد. لذلك سيلعب الأخير دورا حاسما ليس فقط في شرح مقصود أرسطو بالمعارف الأوّل وإنّما أيضا في ضرورة التنبّه إلى تمييز المصطلح الأخير عن مصطلح أوائل المعرفة. انظر ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الألف الصغرى، التفسير1، 16 ص 7.

(2) انظر ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الباء، التفسير2، 17 ص 175.

(3) يقول أرسطو في ترجمة عربية قديمة للفصل السابع من مقالة اللاّم (هناك تضارب شديد في هويّة ناقل هذه المقالة فهو حسب أبو العلا عفيفي أبو بشر متّى ابن يونس، أمّا عبد الرحمان بدوي فيرجّح أنّه إسحاق بن حنين انظر ص 15 من المرجع التالي): **"وذاته [الإله] بالفعل حياة، أعني حياة أزلية فاضلة. فالله هو حياة فاضلة أزلية لا تنقطع"**. عبد الرحمان بدوي، **أرسطو عند العرب، دراسة نصوص غير منشورة، مقالة اللاّم من كتاب ما بعد الطبيعة لارسطاطاليس**، الفصل=

يُذكّرنا هذا التماثل بين طبيعة الإله وطبيعة الحياة بالتلازم الذي أجراه أرسطو في مقالة الجيم بين الواحد (l'Un) والهويّة (l'Etre) اللذين يَدُلاّن على طبيعة واحدة لا على طبيعتين مختلفتين، فقولنا إنسان واحد (un homme) وإنسان موجود (homme existant) هما قول واحد من طبيعة واحدة[1]. إنّ سوء تقدير فهم هذه العلاقة بين الواحد والهويّة، حسب ابن رشد، هو الذي سيدفع ابن سينا إلى الظنّ بأنّ صفة الحياة مثلا زائدة عن ذات الله.

التصوّر نفسه ينسحب على بقية الصفات والتّي منها صفة العلم. فالعقل عند الحكيم يتماهى مع المعقول في المعرفة تماما كما يتماهى الحاس مع المحسوس في الحسّ. إلاّ أنّ صفة العلم الإلهي تتجاوز صفة الحياة حينما تعترضها بعض المعضلات العويصة، والتّي سيتردّد صداها لاحقا في كتابيْ **التهافت والضميمة** لابن رشد، ماذا يعقل الاله؟ كيف يعقل ذاته؟ وهلبإمكانه تعقّل غيره؟ وأيّهما أفضل وأسمى إلاه يكون معقولا أم يكون عاقلا؟ إذا كان الله ليس عاقلا لشئ خارج، حاله في ذلك حال الذي أخذته سِنَة ونَوْمٌ، فمن أين يقتني عندئذ كماله. أمّا إذا كان عاقلا لشئ ما، فإنّ معرفته التّي تعقّلها تكون عندئذ معلولة لمبدأ آخر أسمى منه، وبالتّالي فإنّ معرفته المعقولة تكون مجرّد قوّة وليست فعلا محضا.

يَحُلّ أرسطو هذه الشكوك بالقول إنّ الإله لا يعقل إلاّ الأمور الإلهية المفارقة البريّة من الهيولى. وتعقّله لهذه الأمور لا يمّسه فيها لغوب تماما مثل كون الإنسان لا يمّسه نصب من جهة كونه إنسانا. إضافة إلى أنّ تعقّله لا يلحق به تغيّر أو تبدّل لأنّه لا ينتج عن التغيّر والتبدّل إلاّ الألم والحركة. إنّ الإله حينما يتعقّل الأمور المفارقة بالفعل لا بالقوّة لا يكون إلا ثابتا وملتذّا بالحقيقة. وأمّا تعقّله للأمور المحايثة، ومن بينها العالم، فلا يمكن أن يحدُث بالكيفية نفسها التّي بها يعقل الإنسان العالم. ذلك بأنّ العالم، من جهة كونه موجودا من الموجودات، هو علّة لحصول علمنا به أمّا بالنسبة إلى الإله فهو معلول عنه.

=السابع، ص6، الكويت، 1978. أمّا بالنسبة إلى الترجمة التّي اعتمدها ابن رشد في تفسيره، والتّي نقلها اسطات على أغلب الظنّ، فنجد أرسطو يقول فيها: **"وهو [الإله] حياة لأن فعل العقل الحياة وذلك هو الفعل و العقل الذي بذاته وله حياة فاضلة ومؤبّدة فنقول إنّ الاله حيّ أزلي في غاية الفضيلة فإذا هو حياة وهو متّصل أزلي وهذا هو الاله"**. ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة اللاّم، الفقرة39، 7 ص 1614. يمكن العودة كذلك إلى ترجمة تريكو:

-Aristote, *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b, 16.

(1) إنّ الترابط بين مسألتي الإله وصفاته في مقالة اللاّم والواحد والهوية في مقالة الجيم ليست بالأمر العابر أو المصادف عند أرسطو. ذلك أنّ التلازم بين الواحد والهوية في الوجود هي الذي سيلزم نسقيا الفلسفة الأرسطية بتبنّي تماهي الصفات مع الإله في الميتافيزيقا. وهذا يؤكّد على أنّ هناك موافقة وتناسبا بين الأمور المحسوسة والأمور المفارقة وهي مسألة سبق وأن أشرنا إليها في عدّة مواضع من **تفسير ما بعد الطبيعة**. أمّا بالنسبة إلى رأي ابن سينا في طبيعة العلاقة بين الواحد والهوية فسنقف عليها لاحقا.

كذلك يُمثّل الإله عند أرسطو المصدر الأوّل للخير أمّا الشرّ فلا وجود له إلاّ في المادة. والإله ليس عظما ولا قوّة في عظم، وليس قابلا للقسمة وللانفعال: "**فأمّا أنّ جوهر ما أزلي وغير مُتحرّك مفارق للمحسوسات فبيّن ممّا قيل وقد أوضح أنّه لا يمكن لهذا الجوهر عظم البتة بل هو لا جزء له ولا قسمة لأنّه يحرّك زمانا لا نهاية له وليس شئ متناه له قوّة لا متناهية فإذا كل عظم إمّا لا متناه وإمّا متناه فلهذه العلّة لا يكون في العظم التناهي ولا يكون لا متناهي لأنّ ليس عظم لا متناه البتّة وأيضا بيّن أنّه لا ينفعل ولا يتغيّر فإنّ جميع الحركات الآخر بعد المكانية فهذه الأشياء بيّنة أنّها على هذه الحال**"[1].

إنّ ما يشدّ الانتباه في تحديد أرسطو لطبيعة الصفات الإلهية هو استخدامه لقياس جدلي، سيؤكّده ابن رشد في تفسيره لمقالة اللاّم ولكن سيرفضه في كتاب الكشف، هو قياس الشاهد على الغائب. يتعلّق القياس بإجراء موازنات تفاضلية حول كيفيات حصول السعادة والعلم في المبدأ الأوّل والإنسان. فالمبدأ الأوّل لذيذ لأنّنا نستطيع إدراكه بالفعل لا بالقوّة تماما مثل الإدراك اللذيذ الذي يحصل للإنسان في حالات الحسّ واليقظة والفهم. غير أنّه إذا ما كانت اللذّة والعشق دائمين بالفعل في الإله، فإنّهما قد يحصلان عند الإنسان تارة بالفعل، في مثل حالة الحسّ، وطورا بالقوّة، في مثل حالة الرجاء والشّوق.

وإذا كان العشق دائما بالفعل تجاه الإله فإنّ ذلك يَدُلّ على أنّه في غاية السرور والسعادة. ويعود سبب حصول السعادة الأزلية إلى أنّ اتصال السماء والطبيعة بالمبدأ الأوّل هو اتصال دائم. في المقابل، إذا ما كانت اللذّة ليست دائمة بالفعل عند الإنسان فإنّ ذلك يَدُلّ على أنّ السعادة الإنسانية ليست على غاية

---

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللاّم، الفقرة41، 11 – 4 ص ص 1625 – 1626. "**فقد ظهر ممّا قيل وجود جوهر أزلي غير متحرّك مباين للمحسوسات. ونحن نبيّن أنّ هذا الجوهر لا يمكن أن يكون له عظم، وليس بمائت ولا منقسم: وذاك أنّه يحرّك زمانا بلا نهاية، وليس شئ من الأعظام المتناهية يوجد له قوة غير متناهية. فإنّ كل عظم إمّا أن يكون متناهيا أو غير متناه. وقوّة المتناهي متناهية. فأمّا وجود عظم غير متناه فقد أبطل بالجملة. وليس يمكن في العلّة الأولى أن تنفعل أو تتغيّر: فجميع هذه هي حركات توجد بأخرة بعد الحركة المكانية**". أرسطو، مقالة اللاّم، ترجمة حنين ابن إسحاق – حسب ترجيح بدوي – وردت في أرسطو عند العرب، دراسة نصوص غير منشورة، الفصل السابع، ص7، ط2، الكويت، 1978.

" Qu'il y ait une substance qui soit éternelle, immobile et séparée des êtres sensibles, c'est ce qui résulte manifestement de ce que nous venons de dire. Il a été démontré aussi que cette substance ne peut avoir aucune étendue, mais qu'elle est impartageable et individuelle: elle meut, en effet, durant un temps infini, mais rien de fini n'a une puissance infinie, et, tandis que toute étendue ne pourrait être qu'infinie ou finie, cette substance ne peut, pour la raison qui précède, avoir une étendue finie, et elle ne peut avoir une étendue infinie parce qu'il n'y a absolument pas d'étendueinfinie. Mais nous avons démontré aussi qu'elle est impassible et inaltérable, car tous les autres mouvements sont dérivés du mouvement local". Aristote, *Métaphysique*, Λ, 1073a, 1.

التمام والكمال. ويعود سبب حصول السعادة الظرفية إلى أنّ اتصال الإنسان بالعقل الفعّال هو اتصال يكون في زمن قصير[1].

أمّا بالنسبة إلى صفة العلم فتبدو الموازنة التّي يُجريها أرسطو على الشكل التّالي: بينما يوجد العلم الإلهي دائما بالفعل لأنّه يوجد في غير هيولى، فإنّ وجوده عند الإنسان إنّما يكون بالقوّة لأنّه حالّ في

---

(1) يجمل أرسطو كلامه في كون الله لذيذا وفي كونه على غاية من الغبطة والسرور قائلا: "فالسماء إذا والطبيعة متواطئتان بمبدأ فإذا السماء والطبيعة متعلقتان والحلول على ماهو فاضل جدّا الذي يكون لنا زمانا يسيرا هكذا لذلك دائما فإنّ اللذة فعل لذلك أيضا ولهذه العلّة اليقظة والحسّ والفهم لذيذ أمّا الرجاء والذكر فلمكان هذه وأمّا الفهم الذي بذاته فللذى هو أفضل بذاته والذى هو أكثر فللذى هو أكثر والذي يفهم ذاته هو العقل باكتساب المعقول فإنّه يصير معقولا حين يلامس ويفهم فإذا العقل والمعقول شيء واحد لأنّ قابل المعقول والجوهر هو عقل وإنّما يعقل إذ له فإذا يظنّ إنّ العقل ذلك الالاهى أكثر من هذا أيضا والرأى أيضا شيء لذيذ جدّا وفاضل فإنّ كان الاله أبدا كحالنا في وقت ما فذلك عجيب وإن كان أكثر فأكثر عجبا فله كذلك". ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة اللاّم، من الفقرة 38، 8 ص 1608 إلى الفقرة 39، 7 ص 1613. يبدو غموض الترجمة التّي اعتمد عليها ابن رشد واضحا، خاصّة إذا ما قارنّاها بنصّ الترجمة العربية التّي أوردها بدوي في مصدره السابق: "ويمثل هذا المبدأ السماء مربوطة ومعلّقة الطبيعة. والفضيلة، وهي التّي إنّما توجد لنا زمنا يسيرا، وهي لذاك دائما، فأمّا لنا فلا يمكن أن تكون دائما. وذاته هي اللذّة، ولهذا [أي لأنّها أفعال] ما يكون اليقظة والحسّ والعقل لذيذا، والرجاء والتذكر هو لأجل ذلك. فما ذاته عقل، هو أفضل جدّا. وذلك أنّ هذا العقل يعقل ذاته ويصير عاقلا، إذ ما شأنه ذاته فيكون هو العقل وهو العاقل. ويصير في نفس جوهره عاقلا، فإنّ ذلك العقل يعقل في نفسه. ولهذا ما يكون العقل الإلهي أفضل من هذا الذي لنا. وعلم هذا (أي العقل الإلهي) بنفسه لذيذ وفاضل، فإنّ علم هذا هو ذاته. كما نقول إنّ الله يتجاوز كل العجب، إذ كان دائما على الحال التّي هو عليها". أمّا في ترجمة تريكو الفرنسية فنجد نصّ أرسطو أكثر وضوحا من الترجمتين العربيتين السابقتين على الرغم من وجود بعض الاختلافات الطفيفة الواردة بين النصّين العربي القديم والفرنسي المعاصر :

" Tel est le Principe auquel sont suspendus le Ciel et la Nature. Sa vie, à lui, réalise la plus haute perfection, mais nous ne la vivons, nous, que pour peu de temps. Cette vie-là, en effet, c'est toujours qu'il l'a, lui (chose qui pour nous est impossible), puisque sa jouissance, c'est son acte même. C'est parce qu'elles sont des actes, que la veille, la sensation, la pensée sont nos plus grandes jouissances; l'espérance et le souvenir ne sont des jouissances que par celles-là. Or la pensée, celle qui est par soi, est la pensée de ce qui est le meilleur par soi, et la Pensée souveraine est celle du Bien souveraine. L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible, car elle devient elle-même, en entrant en contact avec son objet et en le pensant, de sorte qu'il y ait identité entre l'intelligence et l'intelligible, car le réceptacle de l'intelligible et de l'essence, c'est l'intelligence, et l'intelligence en acte est la possession de l'intelligible. Aussi la possession plutôt que la faculté est-elle l'élément divin que l'intelligence semble renfermer, et l'acte de contemplation est la jouissance parfaite et souveraine. Si donc Dieu a toujours la joie que nous ne possédons qu'à certain moments, cela est admirable, mais s'il l'a bien plus grande, cela est plus admirable encore. Or c'est ainsi qu'il l'a". Aristote, *Métaphysique*, Λ, 1072b, 14.

هيولى. لذلك فالمبدأ الأوّل يعقل دائما بينما العقل الذي يوجد فينا ،وهو الذي يُسمّى العقل الفعّال، فتارة يوجد بالقوّة وطورا يوجد بالفعل. كذلك فإنّ المعقول الذي في الإنسان هو غير العاقل وغير فعل التعقّل، وهو على خلاف حال المعقول والعقل وفعل التعقّل عند الإله التّي جميعها متماثلة وواحدة بعينها. وإسم العلم مقول بتقديم على الله لأنّ علمه هو سبب وجود الموجودات بينما العلم الإنساني فمقول باشتراك الإسم لأنّ الموجودات هي سبب حدوث علمنا.

ب – 2 طبيعة الصفات الإلهية حسب بن رشد:

بعد عرض تصوّرات أرسطو لطبيعة الإله وطبيعة العلاقة القائمة بينه وبين صفاته سنشرع في النظر الآن في الفهم الذي رسمه ابن رشد في تفسيره لما بعد الطبيعة ليس فقط لما ذكره الحكيم، وإنّما أيضا لما لم يذكره صراحة بل أشار إليه على سبيل الإجمال والإيجاز. لكن قبل بدء النظر نودّ إبداء ملاحظة تتعلّق بطريقة تحليلنا المبنية على التقاط كيفيات فهم ابن رشد لما هو غامض وصريح عند أرسطو. بمعنى آخر إنّ ما يَهمّنا من ابن رشد راهنا ليس تصوّراته واعتقاداته الدينية وإنّما كيفيات بناء هذه التصوّرات والاعتقادات انطلاقا من نصّين يبدوان في الظاهر متناقضين هما القرآن ومقالة اللاّم لأرسطو.

يكشف ابن رشد في استفتاحه لتفسير مقالة اللاّم الخطّة المرسومة في تأليفها. إذ لّما كان غرض أرسطو الأوّل في هذه المقالة التكلّم في مبادئ الجوهر الأزلي غير المحسوس اقتضى ذلك منه البدء بالكلام في مبادئ الجوهر الكائن الفاسد[1]. تكمن أهمية هذا الكشف حسب اعتقادنا في جانبين منهجيين: يخصّ الجانب الأوّل الترتيب الداخلي لمقالة اللاّم وهو أمر بالإضافة إلى غيابه عن الاسكندر الأفروديسي وتامسطيوس فإنّه يعكس وعيا رشديا عميقا بالمحتوى الفلسفي لمقالة اللاّم، هذا المحتوى الذي سيتميّز في أغلب المواضع بالغموض والإشكال. بينما يخصّ الجانب الثّاني مسلك علم ما بعد الطبيعة في الفحص.

طبقا لما عرضنا سابقا من كون الميتافيزيقا تستند في نظرها في الموجودات (الجواهر تحديدا) إلى منهج تحليلي استقرائي فإنّ مقالة اللاّم، وهي التّي تُمثّل تتويج البحث في الأمور الإلهية، ستسعى بدورها إلى مسايرة هذا المنهج والالتزام به لذلك فهي تبدأ بالفحص في الجوهر المحسوس لتصل بعد ذلك إلى النظر في الجوهر المفارق.

---

(1) انظر ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة اللاّم، التفسير1، 2 ص 1407. يقول ابن رشد في موضع لاحق مؤكّدا على بنية مقالة اللاّم و التقسيم الذي يتخللها: " **ولذلك قسّم هذه المقالة أوّلا إلى قسمين القسم الأوّل تكلّم فيه في مبادئ الجوهر غير سرمدي وما يشترك فيه مع السرمدي ووضع ذلك وضعا من العلم الطبيعي والقسم الثّاني تكلّم فيه في مبادئ الجوهر السرمدي التّي تخصّه بما هو سرمدي**". المصدر نفسه، التفسير 15،29 ص ص 1558 – 1559.

سوف يقتصر عملنا على المرحلة الثّانية أيّ مرحلة النظر في الجوهر غير المحسوس وتحديدا في تفسير ابن رشد للفصل السابع، والثامن، والتاسع من مقالة اللاّم. لعلّ أهمّ ما يُميّز شروح هذه الفصول، مقارنة بالمُعالجات الميتافيزيقية التّي خصّها ابن رشد في كتبه المستقلّة، هو زمرة المفاهيم التّي يستخدمها أبو الوليد - التّي تختلف عن تلك التّي نعثر عليها في **فصل المقال** أو في كتاب **الكشف** خاصّة - مثل المُحرّك الأوّل، والفعل، والقوّة، والعاقل، والمعقول، والمبدأ الأوّل، والهيولى...بُغية البرهنة على هذا الاختلاف الاصطلاحي بين مقالة اللاّم وكتاب **الكشف** مثلا سنضرب مثالا يتعلّق بصفة الحياة التّي تُعتبر مع صفة العلم من أخصّ أوصاف الإله.

رغم التماثل في مستوى المضمون العقدي الذي تُصرّح به مقالة اللاّم و**الكشف** فيما يتعلّق ببيان كون صفة الحياة إنّما هي نابعة أساسا من صفة العلم وبأنّهما صفتان قديمتان في حقّ البارئ[1]، فإنّ هناك اختلافا ليس فقط في المستوى الاصطلاحي وإنّما أيضا في المستوى السياقي. ذلك أنّ سياق عرض صفة الحياة في الكتاب الثّاني إنّما جاء ضمن مناقشة المتكلمين بل وموافقتهم على مشروعية نقل الشرط (شرط لزوم الحياة للعلم) من الشاهد إلى الغائب[2].

أمّا السياق الذي وردت فيه صفة الحياة في الكتاب الأوّل فهو ليس سياقا جدليا كلاميا وإنّما هو سياق برهاني فلسفي. أخصّ علامات البرهان فيه هو رزمة المصطلحات المتواترة من قبيل الأسماء المشتّقة، والأسماء المترادفة، ومعنى في موضوع، وحمل الصفات على الذات، والقضايا الحملية الجوهرية...وهي كلّها كما نعلم مفردات صناعية برهانية وردت في **كتاب البرهان** وفي بعض مواضع **تفسير ما بعد الطبيعة** حين كان يروم ابن رشد الفحص في المسائل من جهة البرهان.

بتعبير أدّق يَكْمُن غلط الأشاعرة والنصارى، وهم الذين اشتركوا في جعل العلم والحياة صفات زائدة على الذات الإلهية، في أنّهم لم يُميّزوا بين دلالات الأسماء المشتّقة، والأسماء المترادفة، والأسماء التّي هي صورة في غير هيولى. ماذا يقصد ابن رشد بهذه الأسماء؟

يُعرّف ابن رشد في **تلخيص كتاب المقولات** الأسماء المشتّقة على النحو التّالي: **"وأمّا المشتّقة أسماؤها فهي التّي سُمّيت باسم معنى موجود فيها، غير أنّ أسماءها مخالفة لاسم المعنى في التصرّيف**

---

(1) تعود جذور الربط بين صفتي العلم والحياة إلى أرسطو وليس إلى أهل الكلام أو إلى أهل الفلسفة اللاحقة على المعلّم الأوّل (انظر أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، مقالة اللاّم (Λ)، 7، 1072 ب، 15) فابن رشد يتابع هنا ما ردّده أرسطو وما سيردّده من بعده أنصار الفلسفة المشّائية لذلك نجده يصرّح: **"وأمّا صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم"**. ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدّلة**، الفصل الثالث، ص 162. **"اسم الحياة ليس ينطلق على شئ إلاّ على الإدراك وإذ كان فعل العقل هو الإدراك ففعل العقل هو حياة"**. ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة اللاّم، التفسير39، 13 ص 1619.

(2) **"يظهر في الشاهد أنّ من شرط العلم الحياة، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه من الحكم من الشاهد إلى الغائب. وما قالوه في ذلك صواب"**. ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدّلة**، الفصل الثالث، ص 162.

لتضمنّها لموضوع ذلك المعنى مع المعنى، مثل تسمية الشّجاع من اسم الشّجاعة، والفصيح من اسم الفصاحة[1]. إنّ لفظة شجاع تدُلّ على معنى في موضوع (ذات) كما أنّ لفظة فصيح تدُلّ هي الأخرى على معنى في موضوع.

جميع الأسماء المشتّقة تسير على هذه الوتيرة فهناك فصل تام بين معنى (وصف) وموضوع (موصوف) وهي كذلك تدُلّ على الأعراض[2]. أمّا الأسماء المترادفة فهي التي تدُلّ على معنى واحد من جميع الجهات كقولنا البعير والجمل[3]. وتشترك الأسماء الأخيرة مع الأسماء الأولى في كونها تدُلّ أيضا على معاني قائمة في موضوع.

يُلاحظ ابن رشد بأنّ الأسماء المشتقة والمترادفة وإن بدت للإنسان في بادئ الرأي متحدّة في الوجود (رجل شجاع) إلاّ أنّ العقل بطبعه يستطيع أن يفصل الأشياء المتحدّة بعضها عن بعض ليُرْجعها إلى مُركّباتها الجزئية أيّ إلى مادة (رجل) وصورة (شجاع). هذا يعني بأنّ الضربين الأولين من الأسماء إنّما يدُلاّن على الأشياء التّي هي صورة في هيولى، أمّا الصفات الإلهية - وهي الأسماء التّي هي صورة في غير هيولى- فلا يمكن للعقل أن يفصلها إلى صورة ومادة ولا إلى اعتبارها معنى قائما في موضوع. فحينما نقول إنّ الله حيّ بحياة فإنّ الوصف (الحياة) والموصوف (حيّ) يرجعان إلى معنى واحد بالوجود اثنان بالاعتبار أيّ وصف وموصوف.

هكذا إذن فإنّ الصفات الإلهية ينبغي أن تُفهم من جهة كونها دلالات الأسماء التّي هي صورة في غير هيولى لا من جهة كونها دلالات الأسماء التّي هي صورة في هيولى وهو، كما رأينا، حال الأسماء المشتقة والمترادفة[4].

يعود الاختلاف بين ابن رشد والمتكلمين من الأشاعرة، فيما يتعلّق بعلاقة الذات بالصفات، إلى جهل بالمنطق – بما أنّ المبحث اللغوي الدلالي عند القدامى وعند أرسطو تحديدا يعود في نهاية الأمر إلى المنطق وخاصّة إلى كتب **المقولات**، والعبارة، و**التبكيتات السفسطائية** - ولا غرابة في هذا الاستنتاج الذي نصل إليه، ذلك أنّه وكما تعرّضنا إلى ذلك سابقا في مقالة الألف الصغرى فإنّ ما يُعيبه ابن رشد على هؤلاء المتكلمين هو عدم تأدّبهم بصناعة المنطق[5].

---

(1) ابن رشد، **تلخيص كتاب المقولات**، الجزء الأوّل، الفصل الأوّل، ص 7.

(2) ابن رشد، **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الدّال، التفسير14، 17 ص 557.

(3) المصدر السابق، مقالة اللاّم، التفسير39، 14 ص1620.

(4) ابن رشد، المصدر السابق، التفسير39، 4 – 10 ص ص 1620 - 1621.

(5) ابن رشد، **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الألف الصغرى، التفسير15، 4 ص 48.

الباب الثّاني

الجوهر في علم ما بعد الطبيعة

الفصل الأوّل

الجوهر في تفسير مابعد الطبيعة

تمهيد

في الجُملة، يمكن التمييّز عند ابن رشد بين نوعين من الفحص في الجوهر، وهذان النوعان من النظر أحدُهما مُتمايز عن الآخر بطريقة لا تدعو إلى أيّ شك أو تظنّن. يتعلّق النوع الأوّل بالفحص عن الجوهر من جهة حدّه[1]. وفي هذا الجنس من البحث يُمكن أن نُدرج الطريقة التّي من خلالها رسم ابن رشد الجوهر وكم عدد أجناسه، وإذا ما كانت أجناسه كثيرة فأيّها يستأثر بالأحقيّة في الوجود وفي الشّرف.

يدور البحث إذن حول ثلاثة محاور رئيسية: محور النظر في طبيعة الجوهر(الحدّ)، ومحور العدد (الأجناس)، ومحور الرتبة (الأوليّة). إنّ مختلف هذه المحاور هي التّي ستُشكّل ظهور ما يُسمّى بمشكل الجوهر في **تفسير ما بعد الطبيعة**.

أمّا النوع الثاني من الفحص في الجوهر فيمكن أن يُقسّم بطريقة إجمالية إلى ثلاثة أقسام: قسم أوّل فيه ننظر في رتبة الجوهر في علم الجوهر، وفي علم الأعراض، وفي العلم الأوّل أيّ الفلسفة الأولى. في مقالة الباء، التفسيران الخامس والسادس، 9 - 10 ص ص 199 - 201 ، يشرع ابن رشد في حلّ الشكوك العالقة بالجوهر والعلوم المذكورة آنفا: هل الجوهر، من جهة كونه علّة صورية، هو موضوع علم الجوهر؟[2] وأيّ جنس من العلاقة يمكن أن نثبت بين الجوهر والعرض؟ وكيف يمكن أن نُحدّ طبيعة الجوهر الأوّل الذي هو الموضوع الأسمى للفلسفة الأولى؟[3]

أمّا موضوع القسم الثّاني فينظر في علاقة الجوهر بمسألة الواحد والهوية. تكمُن أهمية هذا القسم في وعي ابن رشد بالخلط الذي وقع بين المسألة السابقة، كموضوع نظر فلسفي محض بدءا من أرسطو ووصولا إلى ابن سينا، ومسألة الصفات الإلهية التّي تُمثّل أحد أعمدة علم الكلام[4]. أمّا موضوع القسم الثالث فهو البحث في طبيعة علاقة الجوهر باعتباره المقولة الجوهرية الأولى ببقية المقولات العرضية كالكم، والكيف، والإضافة، والأين، ومتى، ويفعل، وينفعل... وسنشير إلى أنّ هناك التباسا بين التحديد الميتافيزيقي (**في تفسير ما بعد الطبيعة**) والتحديد المنطقي (في كتاب **المقولات**) لمثل هذه العلاقة.

---

(1) **تفسير ما بعد الطبيعة**،مقالة الباء، التفسير17، 4ص 280.

(2) انظر المصدر السابق، التفسير3، 6 ص 191.

(3) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الجيم، التفسير14 9، ص 380.

(4) المصدر السابق، التفسير3 6 ص 313.

إنّ ما سيشدّ انتباهنا بعد هذا العرض الوجيز لأنواع الفحص في الجوهر، عند كلّ من أرسطو وشارحه الأكبر، هو الكيفية التي من خلالها يتناول ابن رشد الجوهر ليس فقط من جهة الحدّ وإنّما أيضا من جهتيْ الجنس والرتبة.

1- طبيعة الجوهر في المقالات الموطّئة لما بعد الطبيعة:

إذا ما كانت لفظة الجوهر أكثر المصطلحات شهرة عند أرسطو فإنّها أيضا أكثرها غموضا والتباسا. ويمكن إرجاع سبب هذا الغموض إلى تعدّد حدود الجوهر وتكرّرها في **ما بعد الطبيعة** فهو الذي ولّد التناقضات و أشاع الالتباسات[1]. والسؤال الذي يُطرح هنا هو التّالي: هل انتبه ابن رشد إلى هذه التناقضات وبالتّالي استطاع تجاوزها حينما شرع في تفسيره؟ قصد الإجابة عن هذا السؤال نقترح مرحلتين رئيسيتين فيالفحص عن الجوهر. في واقع الأمر تعكس هاتان المرحلتان فكرة رشدية تُميّز بوضوح بين النظر في الجوهر فيما قبل مقالات الجوهر وبعدها[2].

هكذا إذن فإنّ فحصنا في الجوهر سينقسم إلى جزئين متكاملين: يحتوي الجزء الأوّل على المقالات الأولى من كتاب **ما بعد الطبيعة** أيّ مقالات الألف الصغرى، والكبرى، والباء، والجيم، والدّال، والهاء، أمّا الجزء الثّاني فينظر في مقالة الزاي تحديدا.

أ- الجوهر باعتباره هيولى:

يُقال الجوهر، مثله في ذلك مثل لفظة الوجود، على عدّة معاني[3]، ويمكن حصرها مبدئيا في ثلاثة معاني تبدو منذ الوهلة الأولى متناقضة. المعنى الأوّل مُعترف به عند كلّ الناس تقريبا: «**يعترف الجميع أنّ الحيوانات المشار إليها والنبات وأجزاؤها وبالجملة المركّبات جواهر والأجسام الطبيعية البسيطة مثل النّار والماء والأرض والهواء التّي منها المركّبات وكلّ ما عدّ من هذه الجواهر المشار إليها**»[4]. يُحدّ الجوهر في المعنى الأوّل، من جهة كونه مادة محسوسة قابلة للمسّ و للمشاهدة الحسيّة المُتعيّنة في الواقع.

تجدر الملاحظة هنا إلى أنّ ابن رشد يُميّز بوضوح بين نوعين من الجواهر المحسوسة أحدُهما أكثر جوهرية من الآخر. يُسمّى النوع الأوّل الموجودات المُركّبة المشار إليها، وهي تتمثّل بالأساس في

---

(1) Aristote, *Métaphysique*, Z, 1, 1029a, 3.

(2) يشير ابن رشد في عديد المواضع إلى مقالات الجوهر. انظر مقالة الجيم، التفسير13، 5 ص 375.

(3) «**فإنّ الجوهر وإن كان يقال على أنواع كثيرة فإنّه ينحصر في أربعة أنواع مشهورة.**» مقالة الزاي، التفسير7، 11 ص 768. انظر كذلك إلى: Aristote, *Métaphysique*, Z, 3, 1028b - 33a.

(4) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، التفسير5، 5 ص 762.

الأسطقسات كالنّار، والماء، والأرض، والهواء. أمّا النوع الثّاني فيُطلق عليه ابن رشد اسم الجواهر المحسوسة المُركّبة، مثل الحيوان، والنبات، و الأفلاك...ويظهر هذا التمييّز ضمنيا في تفسير ابن رشد الوارد في مقالة الباء: «**فأمّا الشي الذي يسبق إلى الظنّ أنّه جوهر الموجودات المُركّبة المشار إليها فهي الاسطقسات الأربعة التّي منها تركّبت الجواهر المحسوسة يريد [أرسطو] لكن هذه يظهر من أمرها أنّها جواهر المُركّبات التّي تجري مجرى التّي يُجاب بها في جواب ما هو**»[1].

يظهر ممّا سَبَق أنّ ابن رشد لا ينظر إلى أصل الكون من جهة اعتباره كلاًّ حاملا لطبيعة جسمية واحدة. بمعنى آخر، بالرغم من أنّ العناصر أكثر جوهرية (plus réels) من الجواهر المحسوسة (حيوان، ونبات، وأفلاك...)، فإنّ ذلك لا يسمح لنا باعتبارها أوليّة (متقدّمة) في الوجود وذلك بسبب أنّ الأسطقسات ما هي في نهاية الأمر إلاّ أجسام مركّبة وغير باقية. يجب إذا وضع جوهر آخر ليس بجسم، ولا هو بكائن، ولا قابل لأن يفسد وهو الجوهر المفارق[2]. ولكن قبل النظر في الجواهر المفارقة ينبغي تحديد ما إذا كانت أعراض الأجسام المحسوسة داخلة في الجواهر المحسوسة؟

الأعراض اللاحقة بالجواهر المحسوسة هي في الأغلب: الحركات، والآلام (خواص ذاتية)، والحالات، والملكة... مثال ذلك إذا ما كان جسم ما باردا فهل يعني ذلك أنّ البرودة، من جهة اعتبارها خاصيّة ذاتيّة تنسب إلى الحواس، قابلة لأن تكون هي الأخرى جوهرا مثل بقية الأجسام؟

يرى ابن رشد أنّ هذه الأعراض لا يمكن أن تكون جواهر لأنها تُقال على شئ موضوع (affirmé du sujet) كما لا يمكن الإشارة إليها. بعبارة أخرى، يجب أن تُقال البرودة على موضوع مُحدّد وهي لا تفهم خارج هذا الموضوع الذي يمثّل الجوهر. تُلخّص مقالة الباء، وتحديدا التفسير17 ، 10-3 ص ص 279 – 280 ، كلّ ما ذُكر سابقا: «**وأمّا الحركات والآلام وأنواع المضاف والحالات والألفاظ فيُظنّ أنّها لا تدُلّ على جوهر شئ من الأشياء يُريد وإنّما ظنّ بهذه أنّها جواهر لأنّ ما عدا هذه مثل الحركات والأعراض والمضاف والحالات بيّن من أمرها أنّها ليست تعرف جواهر الأشياء الموجودات أعني المُسمّاة جواهر ويُريد بالآلام الكيفيات المنسوبة للحواس مثل الحرارة والبرودة وبالحالات النوع من الكيف الذي يُسمّى حالا ومَلَكة وأمّا الألفاظ فيشبه أن يكون أراد بها المعقولات الثّواني**».

---

(1) المصدر السابق، التفسير17، 11ص 280.

(2) « **يريد [أرسطو] وهو بيّن أنّ القدماء الذين وضعوا للكلّ طبيعة واحدة كأنّها هيولى وجعلوها جسميّة إمّا نارا وإما هواء وإمّا ماء أنّهم يخطئون أنواعا من الخطأ ثمّ أتى بخطئهم الأوّل فقال لأنهم وضعوا اسطقسات الأجسام فقط وأمّا الأمور غير جسمية فلا يريد وأوّل خطئهم أنّهم وضعوا الاسطقس جسما من الأجسام ولم يضعوهجوهر ليس بجسم وذلك أنّ الجسم يظهر من أمره أنّه مركّب ولذلك لحقه الكون والفساد يريد [أرسطو]والاسطقس الأوّل يجب الا يكون ولا يفسد لأنّه كان يلزم أن يكون للاسطقس اسطقس ويمرّ ذلك إلى غير نهاية.» تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الكبرى،** التفسير11، 14 ص 80.

لقد ألمحنا سابقا في مقالة الألف الكبرى، التفسير11 ، 14 ص 80 ، إلى أنّ ابن رشد رأى أنّه من الضروري التسليم بوجود نوع آخر من الجواهر تكون مفارقة. في خاتمة تفسيره للموضع المشار إليه أعلاه يقف ابن رشد على خطأ الفلاسفة الطبيعيين حين أهملوا النظر في علّة الجوهر المحسوس أو هم على أقلّ تقدير لم يشعروا بها في عصرهم إلى حين قدوم أرسطو. بالنسبة إليه، يجب الإقرار بأنّ الجوهر المشار إليه كزيد أو كعمرو له علّة تخُصّه، وهذه العلّة هي التي ستسمح للجوهر المحسوس بأن يكون جوهرا موجودا بالفعل وقائما بذاته.

هكذا إذن نُصبح نتحدّث عن المعنى الثاني للفظة الجوهر عند أرسطو وابن رشد والذي سيحمل هذه المرّة معنى الصورة والماهية. يقول الأخير مُعلّقا على ما أغفله الفلاسفة القدامى في حديثهم عن معنى الجوهر المفارق: «**يُريد ومع إغفالهم [القدماء من الطبيعيين] السبب الفاعل أغفلوا أيضا علّة الجواهر المشار إليها وهي التّي بها صارت جواهر بالفعل وقائمة بذاتها وهي العلّة التّي هي الماهية والصورة**»[1].

ب- الجوهر باعتباره صورة:

تأتي مقالة الجيم لتؤكّد من جديد المعنى الثاني المحمول على لفظة الجوهر: «**اسم الجوهر المقول على الصورة وعلى الشّخص**»[2]. ومعنى الجوهر باعتباره صورة يتعارض في الظّاهر مع المعنى السابق للجوهر باعتباره مادة. لذلك وجب الفحص في هذا التعارض إلاّ أنّ ذلك يستدعي الوقوف على حدّ الصورة كما صاغها المعلّم الأوّل وشارحه الأكبر. يُنبّه كلاهما إلى أنّ حدّ الصورة المُقدّم في **ما بعد الطبيعة** هو حدّ مرسوم على وجه الجدل وليس على وجه البرهان: «**وقد رسمنا هذا الجوهر في بعض أقاويلنا رسما منطقيا إنّه الشيء الذي يدُلّ عليه القول المُعطي إنّية الشيء الذي هو الحدّ**»[3].

وإذا كانت الصورة تدُلّ على إنّية الشيء وحدّه، فإنّه يُصبح من البديهي عندئذ ملاحظة التناقض الكائن بين تعريفنا للجوهر من جهة كونه مادة مشارا إليها وبين تعريفه من جهة كونه صورة نجد جذوره في

---

(1) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الألف الكبرى، التفسير11، 12 ص 81.

(2) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الجيم، التفسير2، 7 ص 303.

(3) انظر **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، التفسير11، 13 ص 785. انظر كذلك :

" Faisons d'abord à ce sujet quelques remarques dialectiques, et disons que la quiddité de chaque être, c'est ce que chaqueêtre est dit être par soi". Aristote, *Métaphysique*, Z, 4, 1029b, 13.

ميتافيزيقا أرسطو، وهو ما يكشف مدى ضمور تلك الفكرة التي تُريد إرجاع التصوّر الرشدي للصورة إلى إرث الأفلاطونية المحدثة[1].

بُغية إبعاد شبح التناقض نقترح حليّن يرتكزان على نصوص رشدية، بمعنى أنّنا سنحاول بيان كيف سيسلك ابن رشد، بطريقته الخاصّة ومن جهة كونه شارحا لأرسطو، إزاء هذا التناقض؟

نعثر على الحلّ الأوّل في نصّ مطوّل من مقالة الباء[2] حيث يذكر ابن رشد أنّ هناك مسلكين في التعريف بالشيء: يمكن أن يُحدّ الشيء إمّا من جهة الوقوف على طبيعته المادية، أيّ على أجزائه المتناهية في الصغر التي منها يتركّب الشيء (مثال ذلك حدّ السرير). وإمّا من جهة معرفة جنسه إذ من قِبل الجنس نعرف حدود الأشياء.

من الواضح إذن أنّنا قادرون على معرفة الشيء الواحدمن مسلكين متناقضين: المسلك الأوّل، من جهة اعتباره ذا طبيعة جسمانية، أمّا المسلك الثاني فمن جهة كونه ذا طبيعة صورية (نسبة إلى الصورة).

بالطريقة نفسها إذن نستطيع تعريف الجوهر سواء باعتباره شيئا مشارا إليه، أيّ مادة مُركّبة من أسطقسات متناهية الصغر، أو باعتباره ماهية معقولة مجرّدة من الأمور المحسوسة. حسب ابن رشد، لا يوجد أيّ تناقض بين هاتين الطريقتين ولكنّهما تعكسان اختلافين: يتمثّل الاختلاف الأوّل في أنّ المسلك الأوّل يحصر الشيء من جهة كونه أمرا محسوسا بينما يحصره الثّاني من جهة كونه شيئا معقولا.

---

(1) نشير هنا تحديدا إلى التساؤل الذي طرحه لورانس بولاي في مقدّمة ترجمته الفرنسية لمقالة الباء: هل أنّ تصوّر ابن رشد للجوهر الأوّل باعتباره صورة يقترب كثيرا من تصوّر الأفلاطونية المحدثة؟

"Sa conception de la substance première comme forme confirme-t-elle la tendance néoplatonicienne que l'on a coutume de lui attribuer ou parvient-il, finalement, à surmonter l'apparente contradiction des textes d'Aristote?"Averroès, *Grand Commentaire (Tafsir) de la Métaphysique, Livre Bêta*, p 126, traduit par Laurence Bauloye, Vrin, Paris, 2002.

(2) يجب أنّ نوضّح هنا أنّ الحلّ الأوّل المذكور أعلاه جاء في سياق الفحص عن الشك (يد ويه الواردين في مستهلّ مقالة الباء، الفقرة 5،2 ص 173. أمّا عند أرسطو فهو ما يشكّل محور المعضلة السادسة من المقالة نفسها الباء،I 995 ب، 27) المتعلّق «**هل المبادئ والاسطقسات للأشياء هي الأجناس و الكليّات التي للأشياء المكوّنة أم هي الأسباب المشار إليها التي منها تقوّمت الأشياء الجزئية التي في تلك الأجناس لا كليّات تلك الأسباب ولا أجناسها؟**» (المصدر السابق التفسير10 11، ص 220) والنصّ الذي نقدّمه وإن كان طويلا إلاّ أنّنا سنعرضه باقتضاب شديد مقتصرين على ما يهمّنا مكتفين بإحالة القارئ إلى الموضع المناسب: «**متى أراد أحد أن يعلم ماهو السرير فإنّه إنّما يفحص عن الأشياء التي منها ركّب السرير فإنّه إذا علم من أيّ الأشياء ركّب وكيف ركّب فقد علم طبيعة السرير [...] إذا وضع أنّ العلم بالأشياء إنّما يكون من قبل حدودها ووضع أن الحدود إنّما تعلم من قبل الأجناس فبيّن أنّه يلزم عن ذلك أنّ العلم بالأشياء إنّما يكون من قبل أجناسها وإذا أضيف إلى هذا أنّ العلم يكون من قبل أوائله انتتج من ذلك أنّ أجناس الأشياء هي أوائلها.**» راجع مقالة الباء،التفسير10،10 – 2 ص ص 220 - 227.

أمّا الاختلاف الثّاني فيتعلّق بكون المسلك الأوّل يضع حدّ الشيء من جهة أجناس الموجودات بينما يضعه الثّاني من جهة أجناس الحدود: "وهذه الحجّة أيضا مقنعة فإنّه إذا وضع أنّ العلم بالأشياء إنّما يكون من قِبل حدودها ووضع أنّ الحدود إنّما تُعلم من قِبل الأجناس فبيّن أنّه يلزم عن ذلك أنّ العلم بالأشياء إنّما يكون من قِبل أجناسها وإذا أضيف إلى هذا أنّ العلم بالشي يكون من قِبل أوائله انتتج [نتج] من ذلك أنّ الأجناس [أجناس]الأشياء هي أوائلها ثمّ قال وأيضا إن كان يمكن أن تُعرف الهويات بالصور التّي تُنعت بها الهويّات والأجناس هي أوائل الصور فالأجناس أوائل علم الهويّات واللزوم في هذا القول بيّن أيضا وذلك أنّه إذا وُضع أنّ الموجودات تُعرف بصورها التّي تُنعت بها وتوصف من طريق ماهي ووُضع أنّ الأجناس هي أوائل هذه الصور انتتج [نتج] من ذلك في الشكل الأوّل أنّ الموجودات إنّما تُعرف بأجناسها فإذا أضيف إلى هذا أنّ التي بها تُعرف الأشياء هي الأوائل انتتج [نتج] من ذلك أنّ الأجناس هي الأوائل لكن أوائل المعرفة ليست هي أوائل الوجود"[1].

هكذا يظهر إذن أنّ الحلّ الأوّل المذكور في مقالة الباء، التفسير10 ، 10 – 2 ص ص220–227، يُبدّد التناقض الحاصل بين الجوهر باعتباره صورة والجوهر باعتباره مادة.غير أنّ هذا لا يمنع وجود بعض الفروقات المتعلّقة بطبيعة الحدّ، وخاصّة بالتراتبية النهائية لمعاني الجوهر الثلاث، وهذه النقطة الأخيرة ستمثّل موضوع نظر لاحق حينما نُعالج مسألة ترتيب معاني الجوهر حسب تقدّمها في الوجود.

نعتقد أنّ ابن رشد في حلّه الثّاني المذكور في مقالة الجيم، التفسير، 2 9 – 19 ص ص 302 – 309 ، والذي سعى فيه إلى تبديد التضّاد المُصرّح به أعلاه، يذهب بعيدا فيما يتعلّق بموقفه النهائي إزاء هذا التناقض. في بداية هذا الموضع وتحديدا في مستوى مقالة الجيم، التفسير 2 ، 4 ص 303 ، يُجري ابن رشد مقارنة بين مختلف المعاني التّي يُقال عليها لفظا الوجود والجوهر. لقد رأينا أنّ إسم الوجود يُطلق على عدّة معاني منسوبة إلى شيء واحد وطبيعة واحدة، إلاّ أنّه ينبغي الإشارة إلى أنّ الأشياء (الأشياء المبرئة مثلا) التّي تُنسب إلى شيء واحد (الصحّة) يجب أنّ لا تُنسب بجهة واحدة وإنّما بجهات متعدّدة.

على العكس من ذلك، إذا ما قلنا أنّ الجوهر يُطلق أيضا على معاني عدّة، فإنّ ذلك لا يعني أنّ معانيه المختلفة تُنسب إليه بجهات متعدّدة. هذا يدلّ على أنّ الجوهر سواء أكان في معنى الشيء المشار إليه أو في معنى الصورة يُنسبان إلى شيء واحد أيّ إلى الجوهر. إنّ مختلف معاني هذه اللفظة لا تختلف فيما بينها إلاّ من جهة الأقلّ والأكثر. بعبارة أخرى، فإنّه يصعب القول بأنّ الجوهر/ مادة هو نقيض الجوهر/ صورة، فما هو مشروع عند ابن رشد هو القول بأنّ الجوهر/ صورة هو أكثر جوهرية من الجوهر/ مادة أو أنّ الجوهر/ مادة هو أقلّ جوهريّة من الجوهر/ صورة: "وهذه الأشياء التّي تُنسب إلى شيء واحد ليس تُنسب إليه من

---

[1] تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الباء، التفسير10 19، – 12 ص ص 222 - 223.

جهة واحدة بل إنّما تُنسب إليه بجهات مختلفة وقد يكون منها ما يُنسب إليه بجهة واحدة إلاّ أنّها تختلف بالأقلّ والأكثر مثل إسم الجوهر المقول على الصورة وعلى الشّخص"[1].

ج- الجوهر باعتباره مركبا من صورة وهيولى:

هكذا نصل إلى المعنى الثّالث للفظة الجوهر. في الواقع، فإنّ هذا المعنى يبدو غامضا مقارنة بالمعنى الأوّل والثّاني. ذلك أنّ هذا المعنى لم يكن يُمثّل مسألة مُهمّة في المقالات الموطّئة لكتاب ما بعد الطبيعة عند ابن رشد باستثناء حضوره في بعض المواضع التّي جاءت في الغالب قصيرة وموجزة. أيضا فإنّ هذا المعنى الثّالث سيأخذ تسمّية أخرى تختلف عن لفظ الجوهر ممّا سيطرح بالتّالي مشكلا جديدا ينضاف إلى المشكل الذي نحن بصدده.

الجوهر في معناه الثّالث هو المُركّب من الهيولى والصورة[2]. مثال ذلك الصنم المركّب من صورة التمثال ومادته التّي منها صُنع ونُحت. يقول أرسطوفي كتاب ما بعد الطبيعة: "وإنّما أقول هيولى مثل النحاس وصورة شكل التمثال والذي منهما الصنم بكليته"[3]. إنّ المشكل المتعلّق بالمعنى الثالث للجوهر هو أنّ ابن رشد يُعطي للجوهر المُركّب تسميتين تبدوان في ظاهر الأمر غريبتين نوعا ما عن تسميّة أرسطو الأصليّة. في مقالة الألف الكبرى، التفسير45 ، 17 ص 149 ، أطلق على الصورة والمادة اسم فصليْ الجوهر[4]. أمّا في التفسير12 ، فقد سُمّيا بالأنواع[5]. في حقيقة الأمر، تحيل مفردات الفصول والأنواع، إضافة إلى الأجناس، إلى مسألة كيفية وضع الحدود من خلال طريقة القسمة. وهي مسألة سنخصّص النظر فيها لاحقا في بحث عنوانه الطرق المنطقية التّي بها تُعرف الجواهر، وخاصّة في عنصر الكشف عن الطريقة المُستخدمة في مقالة الزاي.

---

(1) تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الجيم، التفسير 2، 4 ص 303.

(2) "والجوهر يقال على الهيولى بجهة ما وعلى الصورة أيضا بجهة أخرى وعلى المجموع منها بجهة ثالثة". مقالة الزاي، التفسير7 15، ص 769.

(3) مقالة الزاي، الفقرة7 3، ص 768. أنظر كذلك:

"J'entends par matière, par exemple, l'airain, par forme, la configuration quelle revêt, et par le composé des deux, la statue, le tout concret". Aristote, *Métaphysique*, Z, 3, 1029a, 4.

(4) "فإنّما يعرض ذلك للنظّار إذا فحصوا عن الفصول الأوّل الكليّة للجوهر مثل الفحص عن فصلي الجوهر الأوّل اللذين انقسم إليهما الموجود وهو الذي أحدهما بمنزلة الهيولى والآخر بمنزلة الصورة". تفسير ما بعد الطبيعة، الألف الكبرى، التفسير45، 17 ص 149.

(5) "فأمّا الأنواع التّي تسمّى بهذا الاسم بالحقيقة فإنّها مجموع الصورة العامّة والهيولى مثال ذلك أنّ نوع الإنسان ليس صورته فقط كما كان يذهب إليه أفلاطون بل المجموع من الهيولى والصورة". تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الكبرى، التفسير 12.

2- الجوهر في مقالة الزاي:

دون منازع، يشغل الجوهر في تفسير ما بعد الطبيعة دورا رئيسيا. ذلك أنّه بفضله لا يجد التفسير وحدته العضوية (في مستوى المنهج) فقط، وإنّما يجد كذلك وحدته الموضوعية (في مستوى موضوع النظر). استنادا إلى هاتين النقطتين، يبدو كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو حسب الشّارح الأكبر ليس مجرّد مُنتخَب يُلمْلِمُ من هنا وهناك بعض الإشارات والتنبيهات، والذي غالبا ما تكون فيه الوحدة المنهجية عسيرة على الفهم، وإنّما هو كلّ مُنظّم ومُوحّد بشكل مُحكم[1].

تنظر جميع المقالات الواردة في التفسير في الجوهر ولكن تختلف جهة نظرها من مقالة إلى أخرى. ولكي يُبرهن ابن رشد على هذا الفهم نجده يُقسّم ميتافيزيقا أرسطو إلى قسمين كبيرين: يتضمّن القسم الأوّل مقالات الألف الصغرى (α)، والألف الكبرى (A)، والباء (β)، والجيم (Γ)، والدّال (Δ)، والهاء (E)، بينما يحتوي القسم الثّاني باقي المقالات: الزاي (Zêta)، والحاء (H)، والطاء (Θ)، والياء (I)، واللاّم (Λ)، والميم (M)، والنون (N)[2].

يبدو من المُهمّ في هذا السياق الإشارة هنا إلى أنّ القسم الثاني يُجسّم ما سمّاه ابن رشد، في مقالة الجيم، بمقالات الجوهر[3]. هذا الأمر يعني أنّ الموضوع المشترك لجميع هذه المقالات هو الجوهر وبما أنّ هذا الأخير ينقسم إلى نوعين: جوهر مفارق وجوهر غير مفارق فإنّ ذلك يتضمّن بالتّالي أنّ القسم الثّاني ينقسم بدوره إلى جزئين: يتكوّن الجزء الأوّل من مقالات الزاي، والهاء، والطاء، والياء، وجميعها تنظر في الجواهر غير المفارقة، بينما يحتوي الجزء الثّاني على مقالات اللاّم، والميم، والنون، وهي كلّها تفحص في الجواهر المفارقة.

---

(1) في حقيقة الأمر يمكن الكشف عن وحدة كتاب ما بعد الطبيعة ليس فقط عن طريق مقولة الجوهر وإنّما أيضا من خلال مسلك التعليم الذي اتبعه أرسطو في كامل كتابه. وتبدو الفكرة الأخيرة قاسما مشتركا بين ابن رشد والإسكندر الأفروديسي. بالنسبة للأوّل، يمكن العودة إلى مقالة الباء، التفسير1، 12 - 8ص ص 166 - 168، امّا فيما يتعلّق بالثّاني، فنكتفي فيه بإيراد نصّ يتيم من تفسيره لمقالة اللاّم لأرسطو (وهو تفسير عربي مفقود اعتمد عليه ابن رشد وذكر بعض شذراته في تمهيده لتفسير مقالة اللاّم): **"فقد تبيّن من هذا القول ما احتوت عليه مقالة مقالة من مقالات هذا العلم المنسوبة إلى أرسطاطاليس وأنّها جارية على النظّام الأفضل في الترتيب وأنّه ليس فيها شئ وقع على غير ترتيب ولا نظام كما نجد نيقلاوش الدمشقي يزعم ذلك في كتابه وأنّه لمكان اختار فيما زعم ليعلم هذا العلم ترتيبا أفضل"**. مقالة اللاّم، التمهيد 4، ص 1405.

(2) ينبغي الإشارة إلى أنّ ابن رشد لم يفسّر سوى إحدى عشرة مقالة وفق الترتيب التالي: الألف الصغرى، الألف الكبرى، الباء، الجيم، الدّال، الهاء، الزاي، الحاء، الطاء، الياء، اللاّم. نلاحظ إذن غياب مقالات الكاف والميم والنون من تفسير ابن رشد. انظر موريس بويج **تفسير ما بعد الطبيعة**، الجزء V، 1 ص IIIXV.

(3) **"وهذا يبيّن في مقالات الجوهر بيانا تامّا"**. انظر مقالة الجيم، التفسير13 - 5 ص 375.

إذا ما ظهر منطقيا القول بأنّ القسم الثّاني الذي يتكوّن من سبعة مقالات يُمثّل الجزء المركـزي في ما بعد الطبيعة فهل يعني ذلك أنّ القسم الأوّل مجرّد جزء ثانوي في هذا الكتاب؟ قطعا لا، ذلك أنّ المقالات الأولى، الألف الصغرى، والألف الكبرى، والباء ،والجيم ،والدّال، والهاء، اعتـبرت مـن طـرف ابـن رشـد: "تجري مجرى التوطئة و المقدّمات لما يُريد[أرسطو] أن يقوله في هذه [أي مقالات الجزء الثّاني]"[1] ولّما تقـرّر أنّ موضوع نظر الجزء الأوّل هو الجواهر المفارقة وأنّ الفحص في الجـوهر غـير المفـارق ينبغـي أن يتقـدّم في النظر في الجوهر المفارق[2] فإنّه يُمكن أن نستنتج عندئذ أنّ موضوع القسم الأوّل يجب ضـرورة أن يكـون الجواهر المحسوسة[3].

من خلال الاعتبارات السابقة نستنتجأنّ الجوهر يُمثّل الخيط النّاظم لعلـم مـا بعـد الطبيعـة سـواء أكان ذلك من جهة كونه مُؤلّفا أو من جهة كونه علما. في هذا الـسياق يمكـن القـول إنّ جميـع الإشـكاليات الفلسفية يمكن أن تُردّ كما يقول أرسطو إلى مسألة واحدة وهي ما هو الجوهر؟[4] إلاّ أنّ تحديد الجوهر يبـدو أنّه أمر عويص وغامض ذلك أنّه حسب ظنّ أبا الوليـد لم يوجـد فيلـسوف سـابق في الزمـان علـى أرسـطو استطاع أن يُقدّم قولا برهانيا فيه. لماذا؟

---

(1) مقالة الزاي، التمهيد 7 ص 745.

(2) " فإنّا إنّما فحصنا عن الجواهر المحسوسة في هذا القول وفصّلنا أنواعها هذا التفصيل واستقصينا الأمر في ذلك من قبل قصدنا إلى الفحص عن الجوهر غير محسوس". مقالة الزاي، التفسير39 -2 ص 935.

(3) يبدو من الأفضل هنا عرض كامل النصّ الذي يحدّد فيه ابن رشد الجوهر باعتباره المعنى الذي يمكن له أن يوحد كتاب ما بعد الطبيعة: "هذه المقالة [الزاي]هي أوّل مقالة يفحص فيها [أرسطو] عن أنواع الموجود المقصود بالفحص عنها أوّلا في هذا العلم وذلك أنّ هذا العلم ينقسم أوّلا إلى ثلاثة أجزاء عظمى الأوّل في انقسام الموجود إلى الجوهر والعرض والثّاني في انقسام الموجود إلى القوّة والفعل والثّالث في انقسام الموجود إلى الواحد والكثرة وهذه المقالة هي أوّل مقالة ابتدأ يفحص فيها عن الجوهر ولّما كان الجوهر منه مفارق وغير مفارق انقسم النظر في الجوهر إلى قسمين ففحص في هذه المقالة وفي المقالة التّي تليها عن الجواهر غير مفارقة وعن عددها ثمّ فحص في المقالة التاسعة عن القوّة والفعل ثمّ فحص في المقالة العاشرة عن الواحد و الكثرة ثمّ فحص في مقالة حرف اللاّم عن الجواهر المفارقةوأيّ وجود وجودها وكم عددها ثمّ فحص في المقالة الثانية عشر والثّالثة عشر عن الأشياء التّي قالها القدماء في طبائع الجواهر المفارقة وأمّا ما قبل هذه المقالة فإنّه فحص فيها عن أشياء تجري مجرى التوطئة والمقدّمات لما يريد أن يقوله في هذه فكأنّه قسّم هذا العلم أوّلا إلى قسمين قسم ذكر فيه المقدّمات والأمور التّييتوصّل بها إلى الفحص عن القسم المقصود بالفحص عنه في هذا العلم وهي الأقسام الثّلاثة التّي ذكرنا المقالة". المصدر السابق، التمهيد 1 – 10 ص ص 744 - 745.

(4) "وأيضا الأمر الذي لم يزل يطلب منذ دهر وهو الآن مطلوب أبدا ويتحيّر فيه أبدا في مائية الهوية هو هذا..". مقالة الزاي، الفقرة5 14، ص 756. انظر كذلك إلى نصّ تريكو لما بعد الطبيعة لأرسطو:

"En vérité, l'objet éternel de toutes les recherches présentes et passées, la question toujours posée: qu'est-ce que l'Etre? Revient à ceci: qu'est-ce que la substance?" Aristote, *Métaphysique*, Z, 1, 1028b, 1.

أ- الجوهر عند الفلاسفة القدامى:

بُغية الإجابة على هذا السؤال يجب التنبيه إلى أنّ الاختلاف بين القدماء في الجوهر لم يكن لاحقا بتعريف الجواهر المحسوسة ولكن بتحديد الجواهر المجرّدة. ذلك أنّ الفلاسفة القدامى متفقون تقريبا فيما يتعلّق بعدد الجوهر المحسوس وطبيعته: **"يعترف الجميع أنّ الحيوانات المشار إليها والنبات وأجزاؤها وبالجملة المُركّبات جواهر والأجسام الطبيعية البسيطة مثل النّار والماء والأرض والهواء التّي منها المركّبات وكلّ ما عُدّ من هذه الجواهر المشار إليها"**[1].

أمّا فيما يلحق بالجوهر المفارق فإنّ آراء هؤلاء الفلاسفة وظنونهم تبدو متناقضة. مثلا أصحاب الطبيعة (الطبيعيون les physiocrates)يعتقدون بأنّه لا يوجد شئ يمكن أن نُطلق عليه جوهرا خارج الجواهر المحسوسة، بينما يرى أصحاب العدد (الفيثاغوريون) أنّ هناك جواهر معقولة وخالدة تُسمّى عندهم بالأشياء أو الأمور الرياضية بينما يُسمّيها أفلاطون بالمُثل. إنّ ماهو جدير بالملاحظة هنا هو أنّ ابن رشد يُقدّم تفسيرا لهذا التناقض الموجود بين الفلاسفة.

لمّا لم يشعر أصحاب الطبيعة بالعلل إلاّ بالعلّة المادية فإنّهم كانوا مُجبرين على إنكار كلّ وجود مفارق وبالعكس من ذلك فإنّ الفيثاغوريين، وأفلاطون من بينهم، أثبتوا وجود جوهر مفارق لأنّهم شعروا بالعلّة الصورية: **"وأحسب أنّ جميع هؤلاء [أيّ أصحاب الطبيعة] الذين حكى [أرسطو] عنهم هذه الآراء في الجوهر هم الذين كانوا لم يشعروا من الأسباب الأربعة إلاّ بالمبادئ الهيولانية فقط (...) والذين يعتقدون أنّ التعالمية جواهر منهم من كان يضعها غير الصور ومنهم من كان يضع الأعداد والصور طبيعة واحدة على ما سيذكر بعد و هؤلاء هم الذين شعروا بالسبب الصوري الخاص"**[2].

على الرغم من أهمية الاكتشاف الفيثاغوري فإنّه يبقى غير كاف في تفسير الجواهر الطبيعية حسب ابن رشد، ذلك أن أصحاب الأعداد أخطئوا حين اعتقدوا أنّ الأعداد علل للموجودات الحسيّة. وسبب غلطهم هو أنّه لا توجد موافقة بين الأعداد والموجودات[3]. أمّا فيما يتعلّق بالمُثل الأفلاطونية، فيرى أرسطو أنّ ليس لها غناء (فائدة) لا في العلم ولا في الكون génération.[4] كذلك فإنّ الجواهر عنده ليست كليّات أو صورا كليّة ومعقولة ولكنّها جزئيات وشخوص مشار إليها.

---

(1) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، التفسير5 5، ص 762.

(2) المصدر السابق، التفسير5 1، – 15 ص ص 761 – 764.

(3) يقول ابن رشد: **"ومن القبيح أن يقول الإنسان في مبدأ الموجودات شيئا والموجودات يظهر من أمرها أنها بحال مخالفة لما قيل في مبادئها"**. انظر مقالة الألف الصغرى، التفسير16– 12 ص 94.

(4) **"غرضه [أرسطو] في هذا الفصل أن يبيّن أنّ الصور التّي يقول بها أفلاطون ليس لها غناء في الكون وذلك أنّ أفلاطون يضع لها غناء في الكون وهو الغناء الذي يكون لمثال المصنوع عند الصّانع وذلك أنّه لمّا أبطل أن يكون لها غناء في العلم إن سلّمنا أنّها موجودة يريد أيضا في هذا الفصل أن يبطل أنّ لها غناء في الكون إن سلّمنا أيضا أنها موجودة"**. انظر مقالة الزاي، التفسير22 – 9 ص 838.

نستطيع أن نستنتج بعد هذه الانتقادات المُوجّهة من أرسطو إلى سابقيه بأنّ التعريف الذي ينبغي تحديده للجوهر يجب أن لا يكون فحسب مناقضا ومختلفا لما نجده عند بقية الفلاسفة، وإنّما يجب أن يكون مُحدّدا تحديدا برهانيا. بفضل أرسطو، حسب ابن رشد، سيُنْجَزُ هذا الحلم أيّ حلم حدّ الجوهر بأقاويل برهانية: "**لمّا بيّن[أرسطو] أنّ ماهيات الجواهر متقدّمة على سائر الموجودات وعلّة لها أخذ يطلب ما هي ماهيات الجواهر المحسوسة فابتدأ أوّلا يذكر آراء القدماء من ذلك وعرف أنّ هذا الطلب لم يزل القدماء يبحثون عنه قديما وحديثا وأنّه إلى زمانه هذا لم يقل فيه أحد شيئا يقوم عليه البرهان**"[1].

إذا ما تقرّر في مقالة الباء أن حصول العلم التّام بالشيء أيّ وقوعه وقوعا برهانيا يقتضي ضمن شروطه البدء بمعرفة الأقاويل المتناقضة في ذلك الشيء[2]، فإنّ ذلك يعني أنّه من المشروع عندئذ تقديم النظر في الأدلّة الجدلية التّي ذكرت في الجوهر قبل النظر في الأقاويل البرهانية التّي ستلحق به إذا ما أردنا حلّه حلاّ برهانيا. ولكن إذا ما كان طلب الفحص عن الشيء دون التعرّض أوّلا للمشكل يُشبه إلى حدّ ما السير في طريق دون أن نعرف إلى أين المسير[3] فإنّه يبدو ضروريا عندئذ البدء أوّلا بتحديد المشكل اللاّحق بالجوهر.

ب- مشكل الجوهر:

لقد أشرنا سابقا إلى أنّ الجوهر يحمل ثلاثة معاني: يُقال الجوهر أوّلا على الهيولى، وثّانيا على الصورة، وثالثا على المُركّب من كِليْهما[4]. في النصّ الموالي يُقدّم ابن رشد الجهة التّي من خلالها يكون فيها كلّ معنى دالاّ على الجوهر:"**الهيولى هي جوهر من حيث هي موضوعة للصورة والصورة جوهر من حيث مقوّمة للموضوع والمُركّب منهما جوهر من قِبل أنّه مُركّب منهما**"[5]. المشكل الناجم هنا هو التّالي: أيّ من هذه المعاني الثّلاثة للجوهر يمكن اعتباره الأكثر جوهريّة: هل هو الصورة أم المادة أم المُركّب من كِليْهما؟ بُغية حلّ هذا المشكل نُلاحظ أنّ ابن رشد قسّمه إلى لحظتين يصعب التميّز بينها بصورة واضحة. نعثر على اللحظة الأولى مفصّلة في مقالة الزاي، التفسير8 11، - 17 ص ص 772 - 777 ، أمّا اللحظة الثّانية فهي توجد متفرّقة في المصدر نفسه بداية من التفسير9وصولا إلى التفسير11. يبدو لنا أنّ سبب التشتّت في

---

(1) المصدر السابق، التفسير5 – 8 ص 758.

(2) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الباء، التفسير1 - 12 ص 166.

(3) "**من عرف الشيء قبل أن يعرف مقدار غموضه يشبه الذين تكون اقدامهم على السبيل المستقيمة وهم لا يعرفون أنّ اقدامهم عليها**". المصدر السابق، التفسير1 - 15 ص 170.

(4) "**والجوهر يقال على الهيولى بجهة ما وعلى الصورة أيضا بجهة أخرى وعلى المجموع منهما بجهة ثالثة**". مقالة الزاي، التفسير7 – 14 ص 769.

(5) المصدر السابق.

اللحظة الثانية يعود إمّا إلى التباس المشكل في حدّ ذاته وإمّا، وهذا هو الأرجح والأقرب بالنسبة إلينا، إلى غموض موقف ابن رشد النهائي إزاء هذا الشك العويص.

لنبدأ أوّلا بالفحص عن اللحظة الأولى. يعتقد الإنسان في بادئ الرأي أنّ المادة أكثر جوهريّة من الصورة: "**الهيولى أعرف في الجوهريّة من الصورة في بادئ الرأي**"[1]. قصد البرهنة على هذا التصوّر يُقدّم ابن رشد جُملة من الأقاويل تُثبت أنّ المادة وحدها وبالضرورة جوهر غير أنّه يمكن حصر هذه الأقاويل في حُجّتين: الحجّة الأولى أنّه إذا ما انتزعنا بالذهن أعراض الشخص المشار إليها لم يبق شيء ثابت إلاّ المادة.

تجدر الملاحظة في سياق هذا الفحص إلى أنّ ابن رشد ميّز بين نوعين من الأعراض: أعراض أولى مثل الطول، والعرض، والعمق، وأعراض ثواني كالقوى المنفعلة والقوى الفاعلة. بالرغم من أنّ صنف الأعراض الأولى أكثر جوهريّة من صنف الأعراض الثواني، فإنّها لا يمكن أن تكون جوهرا وذلك بسبب أنّ الطول، والعرض، والعمق مجرّد كميّات وليست جواهر.

ولّما كانت الكميّة من محمولات الجوهر فإنّ ذلك يعني أنّ الكميّة أحد الأعراض التي يمكن انتزاعها بالذهن. أمّا فيما يتعلّق "**بالقوى المنفعلة والقوى الفاعلة والأفعال الصادرة عنها يظهر من أمرها أنّها إذا رفعت بقيت الهيولى**"[2]. الحجّة الثانية أنّه إذا ما تبيّن أنّ الجسم جوهر وأنّ الأعراض ليست كذلك فإنّه ينتج عن ذلك أنّ الجسم جوهر من جهة كونه مادة: "**الجسم إنّما صار جوهرا بالهيولى فإنّ ما به صار الجوهر جوهرا فهو جوهر**"[3].

إنّ ما تجدر الملاحظة إليه من خلال كلّ ما سَبَق هو أنّ أبا الوليد يرى أنّ الحُجّتين، المستخدمتين في إثبات جوهريّة المادة، جدليتين ومشهورتين. إنّ أهمية هذه الملاحظة لا تكمن في كونها تكشف عن طبيعة حلّ جدلي ولكنّها ترسم الخطوة الأولى نحو بلوغ العلم البرهاني للجوهر: "**وهذه الأقاويل التي أتى بها [أرسطو]هاهنا هي أقاويل جدلية مشهورة قدّمها بين يدى فحصه البرهاني عن الصورة ولذلك أتى بها بعضها مُبطلا للصورة في كونها جوهرا وبعضها مُثبتا لها ثمّ هو بعد ذلك يفحص الفحص البرهاني عنها**"[4].

أمّا فيما يتعلّق باللحظة الثّانية، فلكي يبرهن ابن رشد على أنّ الصورة أكثر جوهريّة من المادة، بمعنى أنّها أكثر تقدّما في الوجود ، يُقدّم ثلاث حجج. تتعلّق الحجّة الأولى بمفهوم السببية. إذا ما تبيّن أنّ المعلولات لاحقة عن العلل، وأنّ الصورة علّة الجوهر المشار إليه، فإنّه ينتج عن ذلك ضرورة أنّ الجوهر أكثر جوهريّة من الهيولى. أمّا الحجّة الثّانية فتتعلّق بالأفعال الخاصّة بالصورة. فالأخيرة ليست فقط سببا في

---

(1) مقالة الزاي، التفسير8 - 15 ص 772.

(2) المصدر السابق، التفسير8 - 2 ص 774.

(3) المصدر السابق، التفسير8- 9 ص 775.

(4) المصدر السابق، التفسير8- 14 ص 777.

وجود الجواهر المُشار إليها، وإنّما هي أيضا السبب في كونها واحدة[1]. أمّا الحجّة الثّالثة و الأخيرة فتتمثّل في أنّ وجود الصورة لا يكون إلاّ بالفعل بينما وجود المادة هو وجود بالقوّة، وبيّن أنّ ما يوجد بالفعل أدخل في باب الهويّة من ما هو موجود بالقوّة[2].

من بين الحجج الثّلاثة السابقة نلاحظ أنّ هناك حجّة يمكن تحديدها بكونها برهانية.بُغية إقامة البرهان اليقيني على أنّ الصورة مُتقدّمة في الوجود على الهيولى وعلى أنّها بالتّالي أكثر جوهريّة منها، يستحضر ابن رشد، في **تفسير ما بعد الطبيعة**، ما وُضِعَ أصلا من أصول صناعة المنطق وقع بيانه وتقريره في كتابيْ **المقولات** و**البرهان**، ويتمثّل في رسم الجوهر أو بتعبير أدّق، في إعطاء ما يدُلّ عليه القول المُعطي إنّية الشئ الذي هو الحدّ[3]. ولكن لمّا كان الجوهر يُحمل على عدّة معاني في مقالة الزاي وكتاب **المقولات** فإنّه وجب حينئذ تحديد أيّ معنى من الجوهر هو المقصود؟

نعتقد أنّ المعنى المقصود بالجوهر هو المعنى الداخل في الجواهر الأوّل (الشخص المُشار إليه) وليس في الجواهر الثّواني (الجنس والنوع = الحيوان والإنسان). ذلك أنّ حدّنا لزيد من جهة كونه إنسانا أو حيوانا عاقلا هو حدّ ذاتي له، فصفتا الإنسانيّة والنطقيّة هما صفتان ضروريتان تدخلان في حدّ الموضوع. أمّا إذا ما رسمناه رسما آخر كقولنا زيد أبيض أو موسيقي فإنّ هاتين الصفتين عرضيتين ولا يمكن أن تدخلا إلاّ في الحدود الناقصة.

هكذا نصل إلى نتيجة مفادها أنّ المحمولات الذاتيّة وليس العرضيّة هي التّي تُعطي تعريفا تامّا لماهية الشخص المُشار إليه:**"إنّ المحمولات التّي تُعرّف ماهية شخص الجوهر المُشار إليه هي أحقّ باسم الموجود من محمولات سائر الأعراض إذ كانت لا تُعرّف ماهية شخص الجوهر"**[4].

---

(1) **"وإنّما قال [ارسطو] فيه [الصورة] أوّل لأنّه سبب الجوهر المشار إليه والجواهر المشار إليها إنّما صارت جواهر به وإنّما قال فيه واحد لإنّ الجوهر المشار إليه إنّما صار واحدا بهذا الجوهر وهذا الطباع هو المسمّى صورة"**. المصدر السابق، التفسير5- 16 ص 761.

(2) **"إن كانت الصورة متقدّمة في الوجود على الهيولى وأكثر في باب الهوية لكون الهيولى موجودة بالقوّة والصورة موجودة بالفعل فإنّها تكون متقدّمة أيضا على المركّب من كليهما لأنّ المركّب من كليهما إنّما يكون موجودا بالفعل من قبل الصورة"**. المصدر السابق، التفسير 7، 6 ص 770.

(3) **"إنّه كما قلنا لمّا كان أكثر ما يفحص عنه في هذا العلم هي من المقدّمات المنطقية وكان أحد المقدّمات المنطقية ما قيل في صناعة المنطق من أنّ جوهر الشئ هو الذي يجاب به في جواب ما هذا الشئ أعنّي شخص الجوهر"**. المصدر السابق، التفسير11، 9 ص 785.

(4) المصدر السابق، التفسير2، 13 ص 748.

الفصل الثّاني

الطرق المنطقيّة التّي تُعرف بها الجواهر

1- الشك الثّالث والطرق المنطقيّة في الفحص عن الجوهر:

يبدو أنّه من الصعوبة بمكان أن ننظر في الطرق المنطقيّة التّي من خلالها نعرف الجواهر دون أن نُشير في البداية إلى المواضع التّي تظهر فيها علاقة ما بعد الطبيعة بالجوهر كتاليّة للشك الثّاني الوارد في مقالة الباء[1]. في هذا المقام، ما يشدّ انتباهنا ليس النظر في هل أنّ المبادئ الأولى للبرهان ومبادئ الجوهر تنتمي إلى علم واحد، وإنّما معرفة أنّه: **إن كان للعلم النظر في الجوهر هل ذلك العلم علم واحد لجميع الجواهر أو كثير؟ وإن كانت علوما كثيرة هل جميعها متناسبة في الجنس أم ينبغي أن يُقال لبعضها حكمة ولبعضها شئ آخر؟**[2].

سوف لن نهتمّ هنا بالنظر في السؤال الأوّل لأنّه قد وقع بيان أنّ الفحص في المبادئ الأولى للبرهان أمر يعود النظر فيه إلى علم الوجود بما هو موجود وأنّ الحكمة تكتفي بالبحث في مبادئ الجوهر.

في المقابل، يبدو السؤال الثّاني ليس في حاجة فقط إلى تحديد إجابة دقيقة عليه، وإنّما في كونه يطرح مشكلين إثنين: يتعلّق المشكل الأوّل بالفحص والتثبّت في إمكانية اعتبار الشك الثّاني امتدادا طبيعيا للمسألة الغامضة الثّانية أم أنّهما يمثّلان معضلة واحدة ولكنّها منقسمة إلى أكثر من جزء؟

أمّا المشكل الثّاني فهو محاولة فهم الالتباس اللاّحق بتفسير ابن رشد للمسألة الغامضة الثّانية. ذلك أنّه من وسط رحم هذا التفسير سَيُلاحظ بأنّ الفحص عن الجوهر في المنطق (كتاب **التحليلات الأولى**)، وفي الميتافيزيقا (كتاب **ما بعد الطبيعة**)، وعلم النفس (كتاب **النفس**) كان دائم الاعتماد على الطريقة المنطقيّة عينها. مثل هذه الملاحظة ستسمح لنا بمحاولة تعريف الطريقة المنطقيّة التّي يُعرف بها الجوهر في **تفسير ما بعد الطبيعة** وخاصّة في مقالة الزاي من هذا الكتاب.

قبل التعرّض للمشكل الأوّل المذكور آنفا يبدو من الأفضل الإشارة إلى بعض الملاحظات المتعلّقة بترتيب المسائل الغامضة وإحصائها في مقالة الباء. أهمّية هذه الملاحظات لا تكمن فقط في أنّها تكشف لنا البنية الداخليّة لمقالة الباء، وإنّما تكمن أيضا في مزيد تأكيدها لوحدة كتاب **تفسير ما بعد الطبيعة**.

في هذا السياق، نستطيع أن نفهم وجهة نظر ابن رشد حين اعتبر في مقالة اللاّم أنّ مقالة الباء هي المقالة التّي تُشكّل وحدة الكتاب كُلّه وأنّها المُوطّئة والمُمهّدة لكُلّ المقالات السابقة واللاّحقة عليها:

---

[1] انظر **تفسير ما بعد الطبيعة**،مقالة الباء، الفقرة 4 – 7 – 4 ص ص 192 - 194.

[2] المصدر السابق، التفسير4 – 16 ص 197.

"وبالواجب كانت هذه المقالة [الباء] تاليّة للمقالة الأولى [الألف الصغرى] والثانية [الألف الكبرى]ومتقدّمة على سائر المقالات[الجيم والدّال...] أمّا كونها تاليّة للمقالتين المتقدّمتين فلأنّ ما في المقالتين المتقدّمتين هو أيضا ممّا تضعه صناعة الجدل أعني أنّ هاهنا أسبابا أربعة وأنّ كلّ جنس منها لا تمرّ إلى غير نهاية وأمّا كونها متقدّمة على ما يتلوها من المقالات فبيّن لأنّ ما يتلوها من المقالات إنّما هي محتوية على أحد أمرين إمّا على حلّ الشكوك المذكورة في هذه المقالة وإمّا على معرفة أشياء هي ضرورية في حلّ الشكوك المذكورة في هذه المقالة"[1].

تُحصي الترجمة العربية القديمة لكتاب ما بعد الطبيعة، مقالة الباء، الفقرة، 2 13 - 5 ص ص171 – 175 ، ستّة وعشرين شكا تبدأ من حرف آ وتنتهي بحرف كو. في عرضه التفسيري الأوّل للفقرة السابقة من مقالة الباء لا يأخذ ابن رشد كامل عدد المسائل الغامضة وإنّما يكتفي بإحصاء عشرين شكّا. ثمّ بعد ذلك و في مرحلة التفسير الثانية ، من الفقرة 3 ، 8 ص 183 إلى التفسير 20 ، 2 ص 295 ، لا يكتفي إلاّ بأقلّ من عشرين مسألة.

لنلاحظ هنا أنّ ابن رشد يُنبّه إلى أنّ تعديد أرسطو للشكوك المقدّمة في مرحلة التفسير الثّانية لا يتطابق مع تعدادها الوارد في أوّل مقالة الباء: "ثمّ ذكر [أرسطو] بعد هذه المسائل مسائل كثيرة لم تُثبت في تعديد المسائل التّي عدّدها في أوّل هذه المقالة"[2]. ومن أمثلة عدم التطابق بين التعدادين أنّ ما اعتبره ابن رشد شكّا رابعا في أوّل المقالة لا يمثّل في الواقع إلاّ الشكّ الثّالث[3].

ما يهُمّنا من كلّ هذا تحديدا هو المسألة الغامضة الثّالثة الموسومة بحرف ج. ظاهريا تبدو المعضلة الأخيرة كامتداد للمسألة الغامضة الثّانية ب. ويعود سبب هذا الاعتقاد إلى عدم وجود أيّة قرينة (كحضور علامة أو حرف كما هي عادة التفسير) تُعلن عن بداية للشك الثّالث، هذا إضافة إلى أنّنا نقع في نقصان بين هذين الشكّين. ولكن في تعليقه على هذا النقصان يُشير ابن رشد بطريقة ضمنية إلى أنّ الشك الثّاني مستقلّ ومنفصلّ عن الشك الثّالث: "ثمّ وقع في الترجمة بعد هذا نقصان والذي نقص هو الفحص عن المطلب الذي ذُكر بعد هذا عند تعديده المطالب التّي عدّدها في أوّل هذه المقالة"[4].

---

(1) مقالة اللاّم، التمهيد، 16 ص ص 1398– 1399.

(2) مقالة الباء، التفسير4 17، ص 198.

(3) الشك الرابع في أوّل مقالة الباء، د، الفقرة 2، 4 ص 172: "وإن كانت علوما كثيرة هل جميعها متناسبة في الجنس أم ينبغي أن يقال لبعضها حكمة ولبعضها شيء آخر" هو نفسه الشك الثّالث الوارد في التفسير4 16، ص 197: "وإن كان للعلم النظر في الجوهر هل ذلك العلم علم واحد لجميع الجواهر أو كثير وإن كانت علوما كثيرة هل جميعها متناسبة في الجنس أم ينبغي أن يقال لبعضها حكمة ولبعضها شيء آخر".

(4) مقالة الباء، التفسير4، 14 ص 197.

إذا كان موضوع الشك الثّاني هو النظر في مدى إمكانية أن تكون مبادئ البرهان موضوع نظر علم واحد أم موضوع علوم كثيرة، فإنّ موضوع الشك الثّالث هو الفحص في مدى قدرة أن يكون الجوهر موضوع نظر علم واحد أم علوم متعدّدة. وإذا كانت العلوم متعدّدة بتعدّد الجواهر، فهل يعنّي ذلك أنّ هذه العلوم تنتمي في نهاية المطاف إلى الجنس نفسه أم إلى أجناس مختلفة؟

وفقا لعادة ابن رشد الثّاوية في جميع مواضع تفسير ما بعد الطبيعة، فإنّ لفظة "العلم" دائما ما تُستخدم كمرادف للفظة "علم ما بعد الطبيعة". هذا يعني أنّ ما يُميّز الشكّ الثّاني عن الثّالث ليس إسم العلم المطلوب ولكن موضوع هذا العلم. ذلك أنّه بعد تحديد أنّ النظر في مبادئ البرهان ينبغي أن يعود إلى الميتافيزيقا، أو بتعبير أدقّ إلى علم الوجود بما هو موجود، فإنّه يبقى علينا الآن بيان ما إذا كان النظر في الجوهر يرجع بدوره هو الآخر إلى علم ما بعد الطبيعة؟ ولكن هل هناك فعلا نوعا واحدا من الجوهر في هذا العالم؟

تُصرّح مقالة الزاي بأنّ هناك جنسين من الجواهر:جواهر مفارقة وأخرى محسوسة غير مفارقة[1]. تبعا لخاصّية طبيعة كلّ منهما فإنّ هذين الجوهرين ينقسمان بدورهما إلى ثلاثة أنواع فهناك أوّلا الجواهر المفارقة وغير المُتحرّكة (موضوع ما بعد الطبيعة)، وهناك ثانيا الجواهر غير المفارقة وغير المُتحرّكة (موضوع الرياضيات)، وهناك ثالثا وأخيرا الجواهر المُتحرّكة وغير المفارقة (موضوع العلم الطبيعي)[2]. من هنا فصاعدا يمكن صياغة الجزء الأوّل من الشك الثّاني على النحو التّالي: هل علم ما بعد الطبيعة علم عام لجميع الجواهر أم هو على العكس من ذلك علم خاصّ بجوهر واحد؟

بُغية حلّ هذا المشكل العويص سيتّجه ابن رشد نحو فحص النتائج المنطقيّة لهذا الحلّ أو ذاك. مثال ذلك أنّه إذا ما أردنا التأكيد على أنّ الجواهر موضوع علم واحد فإنّه يلزم عن ذلك **"أنّ تكوناالجواهر من جنس واحد فتكون الأشياء كلّها كائنة فاسدة وذلك شنع فإنّه يُظنّ أنّه يجب أن تكون مبادئ الفاسدة غير فاسدة"**[3]. أمّا إذا ما أردنا التأكيد على أنّ الجواهر موضوع علوم كثيرة فإنّه يلزم عندئذ أن تكون طبائعها مختلفة[4].

بتعبير آخر، إذا كان كلّ علم ينظر في جوهر ذو طبيعة خاصّة، فإنّ ذلك يعني أنّ طبيعة الجواهر التّي ينظر فيه علم ما بعد الطبيعة، مثلا، تختلف اختلافا جذريا عن طبائع الجواهر التّي يفحص فيها علم

(1) **"وهذه المقالة [مقالة الزاي]هي أوّل مقالة ابتدأ يفحص فيها عن الجوهر ولّما كان الجوهر منه مفارق وغير مفارق انقسم النظر في الجوهر إلى قسمين..."** مقالة الزاي، التمهيد، 8 ص 744.

(2) انظر مقالة الهاء، التفسير 2، 5 – 15 ص ص 710 - 712.

(3) مقالة الباء، التفسير4، 2 ص 198.

(4) المصدر نفسه.

التعاليم والعلم الطبيعي. هكذا إذن لمّا تبيّنا أنّ الجواهر تختلف من جهة الطبيعة بعضها عن بعض، فإنّنا نجد أنفسنا "سجناء" مفارقة نظرية فالجواهر إمّا أن تكون متناسبة وإمّا أن تكون مقولة باشتراك الاسم.

لنشرع الآن في معالجة الإمكانية الأولى وهي أن تكون الجواهر متناسبة. ينتج عن ذلك أن تكون الجواهر أنواعا لعلم واحد، وهي نتيجة سَبَق لابن رشد وأن رفضها. بقيت الإمكانية الثانية، وهي أن تكون الجواهر مقولة باشتراك الاسم كأن تُطلق على معنى ميتافيزيقي، ومعنى رياضي، ومعنى طبيعي مثلها في ذلك مثل لفظة العين التي تُحمل على الذهب، وعلى الجارحة، وعلى النهر الصغير[1]... ولكن أنّ نصرّح بمثل هذه الإمكانية فإنّ ذلك يعني أنّ علوم الجواهر لا يمكنها أن ترتقي إلى علم واحد وهذه نتيجة شنيعة حسب وصف ابن رشد. لماذا؟

في مقالة الجيم، التفسير6 ، 19 ص ،333 يُبيّن ابن رشد أنّ الشّرط الضروري لتأسيس علم رئيس واحد هو شرط أن تُنسب جميع الأشياء إلى طبيعة واحدة مشتركة: "**لكن وإن كانت تُقال على أنواع كثيرة فإنّها تُنسب إلى أوّل فيها مثل ما تُنسب سائر الأضداد إلى واحد فيها وإنّما قال [أرسطو] ذلك لأنّه لو لم تُنسب إلى واحد منها لما كان ينظر فيها صناعة واحدة وإنّما ذكر هذا الطلب لأنّه غلط من قال إنّ الموجود واحد**".

هذا يعني أنّ جميع أجناس الجواهر ينبغي أن تُنسب إلى جوهر واحد، وإذا ما أردنا تحديد طبيعة هذا الجوهر- المَرجع فإنّه يجب العودة إلى مقالة الدّال من **تفسير ما بعد الطبيعة**. ذلك أنّ ابن رشد ذكر في هذه المقالة أنّ كلّ مفردة مُستخدمة في علم ما بعد الطبيعة يجب أن تُحمل على معاني متعدّدة ولكن دائمة الانتساب إلى لفظ واحد[2].

في حالة اسم الجوهر، نُلاحظأنّ أبا الوليد اكتفى بتعديد معاني الجوهر دون أن يهتمّ بإرجاعها إلى طبيعة واحدة أو ما عبّرنا عنه بالجوهر- المَرجع. غير أنّنا نعثر في **تلخيص كتاب المقولات** على أنّ الجوهر يقال بالتحقيق والتقديم على الشخص: "**قال[أرسطو]: والجوهر صنفان - أوّل وثوان، فأمّا الجوهر الموصوف بأنّه أوّل - وهو المقول جوهرا بالتحقيق والتقديم- فهو شخص الجوهر الذي تقدّم رسمه - أعنّي الذي لا يُقال على موضوع ولا هو في موضوع، مثل هذا الإنسان المُشار إليه والفرس المُشار إليه**"[3].

---

(1) **إنّ إسم الموجود يقال على أنواع كثيرة وليس يقال بنوع اشتراك الاسم مثل العين الذي يقال على الذهب وعلى الجارحة وعلى النهر الصغير وغير ذلك من الأسماء..**" مقالة الجيم، التفسير 2 13، ص 302.

(2) "**غرضه في هذه المقالة أن يفصّل دلالات الأسماء على المعاني التي ينظر فيها في هذا العلم وهي التي تتنزّل منه منزلة موضوع الصناعة من الصناعة وهذه الأسماء التي تقال بالنسبة إلى شيء واحد بجهات مختلفة**". مقالة الدّال، التفسير1، 1ص 475.

(3) ابن رشد، **تلخيص كتاب المقولات**، الجزء الثاني، الفصل الأوّل، 2 أ1- 1 - 10.

من المفيد الإشارة هنا إلى أنّ دلالة الجوهر المُثبتة أعلاه هي دلالة ذات جذور منطقية صرفة لأنّها تُحدّد الجوهر كحامل في المقدّمة وليس كموضوع علم مُعيّن. إنّ طبيعة الجوهر الذي نبحث عنه يجب أن يحمل بؤرة دلاليّة (focal - meaning) ، أيّ وحدة دلالية تكون هي مرجع جميع المعاني. نجد هذه الوحدة الدلالية في موضوع الفلسفة الأولى وهو الجوهر المفارق غير المُتحرّك الذي هو في نهاية الأمر المبدأ الأوّل أيّ الله: "**يريد [أرسطو] وإن كانت أقسام هذا العلم المُسمّى فلسفة أولى وأجزاؤها على عدد أنواع الجواهر وكانت الجواهر كثيرة فمعلوم أنّ لهذه الجواهر جوهرا واحدا يتقدّمها أرفع من جميعها اضطرارا (...) المبدأ الأوّل للجواهر هو الله سبحانه (...) هو المُتقدّم بالوجود والشّرف والسببية**"[1].

من خلال الاعتبارات السابقة نستطيع أن نخلُص إلى أنّ الحلّ الذي يُقدّمه ابن رشد للشك الثّالث – هل النظر في الجوهر يعود إلى علم واحد أم إلى علوم مُتعدّدة؟ – هو كالتّالي: من جهة أولى يعتقد ابن رشد أنّ كلّ جنس من الجواهر يختصّ بالنظر فيه علم مُحدّد، وذلك بسبب أنّ العلم حسب تصوّره ليس هو الذي يُحدّد الجوهر وإنّما الأخير هو المُحدّد لطبيعة العلم وأقسامه. فبقدر ما لنا من أجناس العلوم لنا أيضا من أجناس الجواهر: "**يُريد [أرسطو] ولذلك تتبع أجناس أجزاء العلم الواحد منها أجناس الموجودات أيّ تكون بعددها وتتبع أجزاء العلم الواحد منها أجزاء الموجودات التّي في ذلك العلم ولذلك يكون عدد أجزاء هذا العلم هو على عدد أنواع الجواهر وأجناسها**"[2] ومن جهة ثانية، فإنّه صحيح أيضا أنّ مختلف أجناس الجواهر يمكنها أن ترتقي إلى علم واحد هو علم ما بعد الطبيعة العلم الرئيس بامتياز. ولكن هل يعني هذا أنّ ابن رشد قد استوفى حلّ الشك الثّالث نهائيا، خاصّة إذا ما علمنا أنّ هناك تفسيرا آخر يُقدّمه لهذا الشك؟

إجمالا، نعثر في **تفسير ما بعد الطبيعة** لابن رشد على ثلاثة أنواع من التأويل: يأتي النوع الأوّل صريحا وواضحا، فالشّارح غير مُلزم بتقديم تفسير مستقصي لما يُريد أن يذكره الحكيم إذ أنّ كلامه في الغالب بيّنٌ وجليٌّ[3]. أمّا النوع الثّاني من التفسير فهو فيلولوجي، مثال ذلك عندما فسّر ابن رشد، من وجهة نظر لغوية، سبب استخدام أرسطو لحرف "ما" المُشدّدة[4]. أمّا النوع الثّالث من التفسير فهو ضمنيّ وخفيّ يصعب الوقوف على إيجاد اتفاق بين المفسرين القدامى عليه وهو عادة ما تكون القرينة الدّالة عليه عبارة "**ويحتمل أن يُريد...**"[5].

---

(1) مقالة الجيم، التفسير4، 14 ص 318 و التفسير 7، 16 ص 340.

(2) مقالة الجيم، التفسير 4، 1 ص 319.

(3) مثال ذلك ما ورد في مقالة الألف الصغرى، التفسير 2، 17 ص 10: "**وما قاله في هذا الفصل مفهوم بنفسه**".

(4) انظر مقالة الزاي، التفسير،9 4 ص 779.

(5) مثال ذلك تفسيره لمعنى العلل على طريق الاستقامة في مقالة الألف الصغرى، التفسير5، 5 ص ص 18: "**ويحتمل أن يُريد بالاستقامة..**".

من خلال هذا العرض الموجز لأهمّ أصناف التأويل عند الشّارح الأكبر، يُمكننا إدراج التفسير الثّاني اللاّحق بالشك الثّالث ضمن النوع الثّالث من أنواع التفسير المذكورة أعلاه. وهذا هو مضمون فهم ابن رشد الجديد للمعضلة الثّالثة: "**ويحتمل أن يُريد [أرسطو]هل الطريقة المنطقيّة التّي تُعرف بها الجواهر طريقة واحدة أيّ بالحدود أو طرق كثيرة فإنّ كانت طريقة واحدة فينبغي أن يُقال ما تلك الطريقة وإن كانت طرقا كثيرة حتّى يكون طريق الاستنباط طرقا كثيرة فينبغي أن يُقال ما تلك الطرق وكم عددها وهذا هو أظهر من طريق المعنى لأنّ هذا الفحص بعينه هو الذي فحص عنه في كتاب النفس وفي كتاب البرهان وهذا الفحص فحص منطقي والأوّل الذي يفحص عنه هذا العلم وهو الأظهر**"[1].

بعد الفحص في أولى التقاطعات بين علميْ ما بعد الطبيعة والمنطق في المسألة الغامضة الثّانية الواردة في مقالة الباء، نستطيع أن نؤكّد بأنّ النصّ الأخير يُمثّل ثاني هذه التقاطعات. ولكي نُثبت التواصل بين الشك الثّاني والثّالث ينبغي علينا أوّلا الوقوف على التفسير الثّاني، ثمّ بعد ذلك محاولة تثبيته وتبريره في صلب مقالة الزاي.

إنّ القاسم المشترك بين التأويلين الرشديين هو أنّهما يفحصان في موضوع واحد ألا وهو الجوهر. غير أنّ الاختلاف بينهما يَكْمُنُ في الجهة التّالية: إذا كان التفسير الأوّل ينظر في هل أنّ الجوهر موضوع علم واحد أو علوم كثيرة، فإنّ التفسير الثّاني يريد التحقّق في هل أنّ النظر في الجواهر يختصّ بطريقة منطقيّة واحدة أم بطرق منطقيّة كثيرة؟

على الرغم من كون كلا التأويلين مختلفين فإنّهما ليسا بمتناقضين تناقضا تامّا. ذلك أنّ ابن رشد قد ميّز في النصّ المذكور سابقا بين التأويل الثّاني، وهو فحص جدلي سبق وأن أجري في كتابي **النفس** و**البرهان**، والتأويل الأوّل الذي يُشكّل فحصا ميتافيزيقيا. ولّما كان الجوهر في مقالة الزاي قد وقع استقصاء القول فيه استقصاءا مطلقا فإنّه ينتج عن ذلك إمكان إيجاد تناسب بين طريقة الفحص عن الجوهر في **تفسير ما بعد الطبيعة** وطريقة الفحص عنه في كتاب **البرهان**. ولكن بُغية حلّ التأويل الثّاني للشك الثّالث ينبغي أوّلا حدّ ما تلك الطرق وكم عددها؟ ثمّ ثانيا الشّروع في محاولة الكشف عن الطريقة المنطقيّة التّي عُرفت بها الجواهر في مقالة الزاي.

2- رسم أهمّ الطرق المنطقيّة:

ما هو جدير بالاهتمام، في النصّ السابق، هو أنّ الشّارح الأكبر ذكر طريقتين في الفحص: طريقة الحدود وطريقة الاستنباط. كما يُضيف أيضا في مقالة الهاء، التفسير1 ، 1 ص 703 ، ثلاثة طرق هي على التّوالي: طريقة التقسيم، وطريقة التركيب، وطريقة الأمور المتأخّرة: "**يعني بل يكون للجواهر دلالة أخرى من**

[1] مقالة الباء، التفسير5، 10ص 198.

غير نوع البرهان يُستدلّ منها على ما هو أو على الوجود وهذا النوع يحتمل أن يُشير به [أرسطو] إلى الأمور المتأخّرة فإنّه إنّما يوقف على جواهر الأشياء في العلوم الطبيعية من الأمور المتأخّرة أيّ من الأعراض وهذه الأنواع من البراهين هي التّي تُسمّى دلائل ويحتمل أن يُريد بالنوع الآخر من الدلالة طريق التقسيم وطريق التركيب أو جميع هذه فإنّ أكثر حدود الجواهر إنّما يُوقف عليها بهذه الطرق الثّلاثة.

وفق مسلك التعليم الرشدي الذي يثبت أنّه بُغية معرفة شيء مجهول لا بدّ في البداية من دراسة الأفعال الخاصّة لهذا الشيء المجهول[1]. بالمثل كذلك، إذ بهدف تحديد الطريقة التّي من خلالها نعرف الجوهر فإنّه ينبغي بيان، بقدر الإمكان واعتمادا على ما ورد في **تفسير ما بعد الطبيعة**، الأفعال الخاصّة بالطرق المنطقيّة. إنّنا ندرك جيّدا أنّ كلّ طريقة منطقيّة، من بين الطرق التّي ذكرناها سابقا، تضع حدّا للشيء يختلف من طريقة إلى أخرى. مجموع الفوارق والاختلافات من طريقة إلى طريقة هي التّي تُشكّل الأفعال الخاصّة بكلّ طريقة منطقيّة. ولنشرع الآن في وضع رسم دقيق لطريقتيْ التركيب والتحليل.

أ- طريقتا التركيب والتحليل:

يُميّز ابن رشد في مقالة الزاي، التفسير23 8، - 3 ص ص 843 – 851 ، بين طريقتين: طريقة التركيب وطريقة التحليل. ففيم يتمثّل الاختلاف بين هاتين الطريقتين؟ لبيان الاختلاف يبدو أنّه من الأفضل الاستعانة بالتمييز الذي يُجريه ابن رشد بين وجود صورة الصحة داخل النفس ووجودها خارج النفس[2]. فإذا كان وجود الصورة في معناها الأوّل وجودا معقولا بمعنى وجود الصحة كفكرة في ذهن الطبيب، فإنّ وجود الصورة في معناها الثّاني ليس معقولا وذلك بسبب كونها توجد في مادة هي جسم المريض.

بالرغم من أنّ كلا الصورتين لا تشكّلان في نهاية الأمر إلاّ شيئا واحدا، فإنّ ذلك لا يمنع من أنّه لكي تحصُل الصورة المعقولة للصحة في نفس الطبيب، فإنّه ينبغي الاستناد إلى مسلك مضّاد للمسلك الذي من خلاله تكون فيه الصورة العينية للصحة مُتحققّة داخل البدن. في هذا السياق، يُطلق ابن رشد إسم الطريقة التحليلية على الطريقة التّي فيها نبتدئ من الغاية إلى أن ننتهي إلى الفكرة. مثال ذلك: **'إنّه إن كان هذا المريض قد برئ فمضطّر أن يكون قد كان استرسال طبعه وإن كان استرسال فقد كانت حرارة وإن كانت فقد شرب الدواء المسهّل'**[3].

---

[1] طبّق هذا المسلك على معرفة الهيولى: **'إذ كانت السبيل الخاصّ التّي يتطرّق منها إلى معرفة ذوات الأشياء المجهولة هي أفعالها الخاصّة بها وفعل الهيولى إنّما هو التغيّر'**. مقالة الزاي، التفسير 9 9، ص 780.

[2] **'وإذا كان ذلك كذلك فقد تبيّن أنّ صورة الصناعة تقال على ضربين الضرب الواحد الصورة التّي في النفس والآخر التّي خارج النفس..'**. مقالة الزاي، التفسير23، 15 ص 845.

[3] المصدر السابق، التفسير23، 2 ص 847.

بعبارة أخرى، قصد تحقيق شفاء للمريض فإنّ الطبيب مُطالب بإتباع طريقة التحليل وهي تتلخّص في سلسلة من المعاني الذهنية المترابطة: ينبغي عليه، أوّلا، أن يسترجع التوازن الفيزيولوجي لمريضه (استرسال طبعه)، ولكي يُحقّق التوازن الفيزيولوجي عليه، ثانيا، إيجاد الحرارة في بدنه، ولكي يُوجد الحرارة عليه، ثالثا، إيجاد الحركة (دَلْكُ المريض مثلا). من الواضح أنّنا في طريقة التحليل نبتدئ من الغاية (التوازن الفيزيولوجي لجسم المريض) لنصل بعد ذلك إلى الأخير في الفكرة: "**وهكذا يذكر شيئا بعد شيء على طريق التحليل الذي هو فعل الذي يدري في البرء أعني ما لا يتمّ البرء إلاّ به وذلك بأنّ يبتدئ من الغاية إلى أن ينتهي إلى الأخير في الفكرة**"[1].

أمّا فيما يتعلّق بطريقة التركيب، المُهتمّة بوجود صورة الصحة في البدن، فإنّ ابن رشد يعتبرهاطريقة مضّادة لطريقة التحليل. وذلك بسبب أنّها تقلب رأسا على عقب سلسلة المعاني التصاعدية لتخلق سلسلة أخرى من المعاني ولكنّها تنازلية تبدأ بالفكرة لتنتهي إلى الغاية: "**ثم إنّ الحركة التّي تبد[ء] من الآخر في التحليل وهو التركيب تسمّى الفعل الذاهب إلى البرء حتّى يعرض أن يكون البرء الذي خارج النفس عن البرء الذي في النفس وإنّما أراد أنّ مبدأ كون البرء الذي في النفس على مقابلة كون البرء الذي خارج النفس وهذا هو معنى القول بأنّ أوّل العمل آخر الفكرة وأوّل الفكرة آخر العمل**"[2].

ب- طريقة الأمور المتأخّرة:

بعد أن عرضنا رسما إجماليا للطريقتين السابقتين ينبغي علينا الآن وضع حدّ للطريقة التّي تُعرف بالأمور المتأخّرة. تبدو هذه الطريقة منذ الوهلة الأولى خاصّة بالعلم الطبيعي لأنّها تقصد أساسا الفحص في الجواهر الطبيعيّة التّي هي مختلفة، كما رأينا ذلك سابقا، عن الجواهر الميتافيزيقيّة. يقول ابن رشد مُعرّفا الموضوع الذي تنظر فيه طريقة الأمور المتأخّرة: "**وهذا النوع يحتمل [أرسطو] أن يُشير به إلى الأمور المتأخّرة فإنّه إنّما يُوقف على جواهر الأشياء في العلوم الطبيعيّة من الأمور المتأخّرة**"[3].

إنّ السبب الذي من ورائه لا نستطيع وضع حدّ للأمور المجرّدة بواسطة الطريقة الخاصّة بالأمور المحسوسة يعود إلى فكرة أنّه ليس هناك مسلك تعريفي موحّد ومشترك بين مختلف الصنائع. كلّ صناعة تختلف عن الأخرى من جهة اختلاف استخدامها للحدود: "**اختلاف الصنائع إنّما يكون من قبل اختلافها في**

---

(1) المصدر السابق، التفسير23 7، ص 847.

(2) المصدر السابق، التفسير23، 13 - 3 ص ص 847 – 848.

(3) مقالة الهاء، التفسير1 1، ص703.

نَحْوِ استعمال الحدود"[1]. مثال ذلك العلم الطبيعي، وهو يَحُدّ لفظ الأفطس (le camus) يأخذ المادة في رسمه، "الأفطس هو عمق في الأنف"، يستخدم طريقة الأمور المتأخّرة. فالمادة المحسوسة ينبغي أن تُأخذ كعنصر جوهري في الحدّ، وكلّ الأشياء الطبيعية من أنف، وعين، ووجه، ولحم، وعظم، وحيوان، ونبات... ينسحب عليها الأمر نفسه مثلها في ذلك مثل مفردة الأفطس[2].

في المقابل، إذا ما أردنا وضع حدّ للفظة العمق (la concavité) فإنّنا لسنا في حاجة في هذه الحالة إلى استعمال طريقة الأمور المتأخّرة، لأنّ العمق يرسم رسما معقولا، أيّ صوريا مستقلاّ عن كلّ كيفيات حسيّة. يُلخّص ابن رشد هذين النَحْوَيْنِ من التعريف للأمور المحسوسة في نصّ واحد: "**والفصل بين هذين الحدّين أعني بين حدّ الأفطس وحدّ العمق أنّ حدّ الفطس يكون مع مادة محسوسة وحدّ العمق يكون مع غير مادة محسوسة فإنّا نقول في حدّ الفطس إنّه عمق في الأنف فنأخذ الأنف في حدّه وهو شئ محسوس ونقول في العمق إنّه انخفاض في السطح فلا يظهر في حدّه مادة محسوسةبل إنّ كانت فمعقولة**"[3]. ينجُم ممّا سَبق من التحليل المشكل التّالي: إذا ما تقرّر أنّ النَحْوَ الأوّل من أنحاء الحدّ (طريقة الأمور المتأخّرة) يعود بالضرورة إلى العلم الطبيعي، فإلى أيّ علم يعود النظر في النَحْو الثاني من الحدّ؟

الأمر الواضح والجليّ الآن هو أنّ النَحْوَ الثّاني من التعريف يعود بالنظر إمّا إلى علم التعاليم أو إلى علم ما بعد الطبيعة. ذلك أنّنا نلاحظ أنّ ابن رشد، بعد أنّ ضبط الطبيعة المحسوسة لطريقة وضع الحدود في العلوم الطبيعية، شرع في النظر في طبيعة موضوع علمين نظريين اثنين هما علما الرياضيات والميتافيزيقا وتحديدا الفلسفة الأولى[4]. ولمّا كان هذان العلمان يشتركان في خاصّية معقولية كلّ منهما لموضوعهما[5]،

---

(1) المصدر السابق، التفسير2 11، ص 707. ويقول ابن رشد في الموضع نفسه: "**وينبغي ألاّ يذهب علينا جهة استعمال الحدود الدّالة على ماهو الشئ بإنّية كيف يكون في صناعة صناعة وفي هذه الصناعة فإنّ طلب معرفة الأشياء دون تحصيل هذا المعنى من أمرها كلا طلب وذلك في جميع الصنائع**".

(2) "**وحدود جميع الأشياء الطبيعية يظهر فيها المادّة كالحال في حدّ الأفطس وذلك في جميع أعضاء الحيوان مثل حدّ الأنف وحد العين والوجه واللحم والعظم وبالجملة المتشابهة منها وغير المتشابهة وفي كليّة الحيوانوكذلك في جميع اجزاء النبات مثل الورق واللحى وفي كلّيته فإنّه ليس يكون لواحد من هذه حدّ دون أن يؤخذ في ذلك شئ متحرّك أعني متغيّرا**". مقالة الهاء، التفسير 2 1، ص 709.

(3) المصدر السابق، التفسير2 10، ص 708.

(4) انظر المصدر السابق، التفسير2، 5 – 15 ص ص 710– 712.

(5) "**وهو بيّن أيضا أنّ العلم التعليمي من العلوم النظرية وأنّه علم لأشياء لا تتحرّك لكن ليس هو بيّنا بنفسه إن كانت الأشياء التّي لا تتحرّك أعنّي التّي ينظر فيها التعاليمي مفارقة للهيولى أو في هيولى**". انظر مقالة الهاء، التفسير 2 7، ص 710. ويقول أيضا في المصدر نفسه، التفسير 2،13 ص 711: "**إنّ الأشياء التّي لا تتحرّك واجب أن تكون سرمدية أكثر من السرمدية المتحركة الإلهية يعني الأجرام السماويّة لأنّ هذه هي علّتها أعنّي أنّ الجوهر المفارق هو علّة الأجرام السماويّة**".

فإنّه بالإمكان عندئذ إرجاع النَحْو الثاني من التعريف الخاصّ بالأشياء المحسوسة (العمق مثلا) إمّا إلى علـوم التعاليم أو إلى علم مابعد الطبيعة وذلك بسبب معقولية طبيعة موضوع كلّ واحد منهما.

ج- طريقتا التقسيم والحدود:

أمّا فيما يتعلّق بطريقة التقسيم وطريقة الحدود فإنّ ابن رشد يورد في مقالة الباء، الشك السـادس، التفسير10 ، 10 – 2 ص ص 220 – 227 ، تمييّزا واضحا بين هذين الصنفين من الطرق. وهنـا يمكـن أن نُرجع جذور هذا التمييّز إلى التمييّز، الذي سبق وأن ذكره ابن رشد، بين نَحْوَيْنِ من الأوائل[1]: أوائـل مـن حيث هي جزئيّات وأوائل من حيث هي كليّات. فما المقصود بهذين الجنسين مـن الأوائـل؟ لمّا كـان مـن المعروف بنفسه أنّنا لا نقدر على حلّ الرباط دون أن نكون عارفين بالجهة التّـي منهـا وقـع الربـاط[2]، فإنّـه يبدو طبيعيا ومنطقيا الشّروع في محاولة معرفة موضوع الشك السادس، ثـمّ معرفـة حلّـه المُتمثّـل في التمييّـز الذي أشرنا إليه سابقا.

دون الأخذ بعين الاعتبار تفسير ابن رشد لمقالة الباء، الفقرة 10، 17- 8 ص ص 217 – 220، يبدو أنّه من الصعوبة بمكان أنّ نفهم بدقّة متناهية موضوع الشك السادس وسبب ذلك يعود إلى الاقتـضاب والغموض الشديدين اللذين جاءت عليهما الترجمة العربية القديمة لهذه المسألة الغامضة: **"وفي معرفة الأوائـل صعوبة أيضا فإنّا نفحص أن نعلم هل ينبغي أن يُظنّ أنّ الاسطقسات والأوائل هي الأجناس أم هي التّـي منها كينونة جميع الأشياء"**[3].

بفضل عبقرية ابن رشد في التفسير وفهمـه الـدقيق للطـائف المـتن الأرسـطي الميتـافيزيقي سيُزال الغموض اللاّحق بالعبارة السابقة ويُصبح بالإمكان فهم موضوع المسألة الغامضة السادسة: **"يُريد [أرسـطو] وفي معرفة المبادئ مسألة صعبة وهي هل المبادئ والاسطقـسات للأشـياء هـي الأجنـاس والكليّـات التّـي للأشياء المكوّنة أم هي الأسباب المُشار إليه التي منها تقوّمت الأشـياء الجزئيـة التّـي في تلـك الأجنـاس لا كليّات تلك الأسباب ولا أجناسها"**[4].

---

(1) "وليس يمكن أن يجمع بين هذه الأقاويل المتعارضة حتّى تكون الأوائل تؤخذ بـالنحوين معـا فـإنّ الأوائـل هـي جـواهر والجوهر طبيعة واحدة والكلّي و الشئ المشار إليه طبيعتان لأنّ أحدهما معقول و الآخر محـسوس". مقالـة البـاء، الـشك السادس، التفسير10، 4 ص 224.

(2) انظر أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، الباء،1995 أ 30. كذلك يمكن الرجوع إلى ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الباء، التفسير 1- 16 ص 169.

(3) مقالة الباء، الفقرة 10 17،- 1 ص 217 – 218.

(4) المصدر السابق، التفسير 10 11، ص 220.

بُغية تحقيق فهم سليم لهذهالمعضلة يُقدّم ابن رشد مثالين مُحدّدين. سنكتفي ببيان المثال الثّاني المتعلّق باسطقسات المقدّمات[1]: هل أوائل المقدّمات هي المقدّمات الجزئيّة أم هي المقدّمات العامّة؟ نعرف أنّ الاختلاف الكامن بين هذين الجنسين من المقدّمات كامن أساسا في مجال الاستخدام. فإذا كان الجنس الأوّل (المقدّمات الجزئيّة) يُمثّل موضوع العلوم الجزئيّة، فإنّ الجنس الثّاني (المقدّمات العامّة) تُمثّل موضوع العلم الكلّي أو ما سمّاه ابن رشد بالبرهان المطلق: "**وكذلك يُسأل أيضا هل أوائل المقدّمات هي المقدّمات الجزئيّة التّي تُستعمل في برهان برهان أو أوائلها هو البرهان المطلق العام الذي هو من مقدّمات عامّة**"[2]. ماذا يقصد بالبرهان المطلق؟

إذا كان البرهان المطلق هو الذي ينظر في المقدّمات العامّة، وإذا ما كانت هذه الأخيرة هي التّي سمّاها ابن رشد بالمقدّمات الكلّية الأوّل[3]، وإذا ما تقرّر سابقا أنّ هذهالمقدّمات هي مبادئ البرهان، التّي تُشكّل موضوع علم الوجود بما هو موجود بامتياز، فإنّه ينتج ضرورة عن ذلك أنّ البرهان المطلق هو علم الوجود بما هو موجود. كذلك فإنّ المقدّمات الجزئيّة تتميّز عن المقدّمات العامّة من جهة الطبيعة. فالأولى مقدّمات محسوسة لأنّها تكتفي بدراسة جنس مخصوص من الموجودات، بينما الثّانية فمقدّمات معقولة لأنّها تفحص في جميع الموجودات[4].

ليس هدفنا الآن حلّ المشكل وإنّما الاكتفاء بالإشارةإلى أنّ هذين النوعين من المقدّمات تعكسان نَحْوَيْنِ من التصوّر لطبيعة المبادئ: إمّا أن تكون معقولة أو محسوسة. هل يمكننا التوفيق بين هذين التصوّرين المتناقضين لطبائع المقدّمات؟ وإذا لم نستطع تحقيق هذا التوفيق فإلام يعود سبب ذلك؟ يبدو جواب ابن رشد على هذين التساؤلين حاسما وقاطعا: "**وليس يمكن أن يجمع بين هذه الأقاويل المتعارضة حتّى تكون الأوائل تُؤخذ بالنحوين معا فإنّ الأوائل هي جواهر والجوهر طبيعة واحدة والكلّي الشئ المُشار إليه طبيعتان لأنّ أحدهما معقول والآخر محسوس**"[5].

---

(1) يتعلّق المثال الأوّل بأسطقسات الألفاظ: "مثال ذلك أن يسأل سائل هل اسطقسات الألفاظ هي حروف المعجم المشار إليها أعنّي الأصوات المسموعة التّي تسمّى حروفا التّي منها يقوّم لفظلفظأم الصوت الكلّي والحرف الكلّي الذي هو كالجنس لهذه". مقالة الباء، التفسير10، 15 ص 220 .

(2) المصدر السابق، التفسير 10، 4 ص 221.

(3) يقول ابن رشد على لسان أرسطو: " **وأعنّي بأوائل البرهان المقدّمات الكليّة الأوّل التّي منها يتهيّأ لنا التماس البرهان على كلّ شئ يطلب معرفته**". مقالة الباء، التفسير4 2، ص 195. انظر تحليلنا لهذا النص في المحور المخصص لعلاقة علم ما بعد الطبيعة بالمبادئ الأولى للبرهان.

(4) انظر مقالة الجيم، التفسير،7 1 – 19 ص ص 337 - 339.

(5) مقالة الباء، التفسير10 4، ص 224.

إذا ما كانت الأوائل تُقال على جهتين، وإذا ما كان من غير الممكن التوفيق بينهما حسب ابن رشد، فإنّنا نستطيع أن نخلُص إلى أنّ طريقة رسم الأوائل من جهة كونها كليّات تختلف عن طريقة رسمها من جهة كونها جزئيات: **"ويَلزم أن تختلف حدود الأوائل لأنّ الحدّ الذي يكون للأوائل من حيث هي أجناس وكليّات غير الحدّ الذي يكون لها من حيث هي أجزاء الشئ المأخوذ في حدّه"**[1].

هكذا إذن نكون أمام طريقتين منطقيتين في وضع الحدود: الحدّ من الأجناس (définition par genres)والحدّ الذي يحدّ الشئ من الأشياء التّي هو منها وهي في حدّه (définition au moyen des éléments constitutifs)[2].

الطريقة الأولى هي التّي سمّاها ابن رشد في مقالة الهاء، التفسير1 ،4 ص 703 ، بطريقة التقسيم، أمّا الطريقة الثانية فهي الموسومة في مقالة الباء، التفسير4 11، ص ،198 بطريقة الحدود. وإذا كانت طريقة التقسيم تحُدّ الأشياء من جهة كونها أمورا معقولة وكليّة فإنّ طريقة الحدود تحُدّها من جهة كونها أمورا محسوسة وجزئيّة. ولمّا كانت الطريقة الأولى هي الطريقة التّي ستُطبّق في مقالة الزاي بغرض الفحص في الجوهر، فإنّه يبدو من المفيد لعملنا أن يُخصّص لها فصلا منفردا ومستقلاّ.

3- الطريقة المنطقيّة المُتّبعة في مقالة الزاي:

إذا ما كانت معرفة الجواهر عند أرسطو تقوم على أحد الطرق المنطقيّة المذكورة أعلاه، فإنّه يمكن بيسر ملاحظة الأمر التالي وهو أنّ الجواهر لا يمكن البرهنة عليها. ذلك أنّ فعل عرف، من الجهة الاشتقاقية، لا يحمل الدلالة عينها التّي نجدها في فعل برهن. اللفظ الأوّل مشتّق من الاسم معرفة الذي يدُلّ على: **"إدراك البسيط من الأمر سواء أكان هذا الإدراك لصورة الماهية أو حُكما محمولا على أحد حالات هذه الماهية"**[3]. هذا يعني أنّ كيفية إدراك البسيط تنتمي إلى جنس من المعرفة المجرّدة عن كلّ استدلال عقلي. في المقابل، فإنّ فعل برهن يدُلّ على صيغة استدلالية تسير وفق قواعد برهانية مضبوطة وضرورية[4].

---

(1) المصدر السابق، التفسير10، 10 ص 224.

(2) يقول أرسطو في الترجمة العربية القديمة : **"ولكن لا يمكن تقال الأوائل على وجهين لأنّ حدّ الجوهر واحد وإن قيل إنّ الأوائل على نحوين يلزم أن يكون الحدّ من الأجناس غير الحدّ الذي يحدّ الشئ من الأشياء التّي هو منها وهي في حدّه"**. مقالة الباء، الفقرة10، 5 ص 219.أمّا في الترجمة الفرنسية المعاصرة لتريكو فنجد العبارة التّالية:

"En effet, la définition de la substance doit-être une, or la définition par les genres sera de la définition au moyen des éléments constitutifs". Aristote, *Métaphysique*, B, 3, 998b, 13.

(3) **"La saisie du simple (basit), qu'elle soit un concept de la quiddité ou un jugement portant sur les états de cette quiddité.."**. Arnaldez., R, art, *ma'rifa*, dans *EI*, VI, pp.553 – 556.

(4) Cf., Gardet, L., art, *al-burhàn*, dans *EI*, I, pp. 1367 – 1368.

والجنس الأخير من هذه المعرفة نجده في العلوم الفكريّة (les sciences dianoétiques) مثل الرياضيات، والعلم الطبيعي، وصناعة الطب...

حينما نقول إنّ الجواهر تُعرف من خلال طريقة منطقيّة فإنّنا نعيد تأكيد أنّ كيفية معرفتها ليست برهانية. في مقالة الهاء، التفسير،1 يُثبت ابن رشد تمييزا بين وظيفة البراهين في العلوم الجزئية وبين دورها في الجواهر. ما يشدّ الانتباه في هذا الموضع هو أنّ أبا الوليد يُقدّم السبب الذي يجعل من الجواهر أمورا لا يمكن البرهنة عليها.

لقد رأينا أنّ كلّ علم جزئي ينظر في جنس مخصوص من الوجود ولكن في الوقت الذي تأخذ فيه بعض العلوم (العلم الطبيعي مثلا) الهويّة قريبة من الحسّ فإنّ البعض الآخر (علم التعاليم) يضعها وضعا: "**بل بعض العلوم تفحص عن الهويّة التّي تخصّها بأنّ تنزّلها موجودة بالحسّ وبعضها تفحص عن هويّة تتسلّم وجودها وتضعها وضعا مثل حال الناظر في علم العدد فإنّه يضع الوحدة أنّها موجودة**"[1].

ولمّا كان كلّ جنس محدود من الوجود تلحق به أمور ذاتية، وكانت براهين كلّ علم ليست متعلّقة بموضوع العلم وإنّما هي أساسا متعلّقة بالأعراض الذاتية لهذا الموضوع، فإنّه ينتج عن ذلك بالضرورة أنّ الجواهر لا يمكن أن يُقام عليها برهان أو حدّ وذلك بسبب أنّ البرهان ينتج من الجواهر على الأعراض: "**ولكون البراهين إنّما تكون على الأمور الذاتية الموجودة للجنس الذي تنظر فيه تلك الصناعة لا على جنس الصناعة نفسه ولا على نوع من أنواعه يظهر أنّه ليس للجوهر جوهر ولذلك ليس يوجد للجواهر حدود ولذلك ليس يوجد على الجواهر براهين هي حدود متغيّرة في الوضع بل إنّما يُلفى ذلك في الأعراض هذا هو الذي ينبغي أن يُفهم من قوله [أرسطو] إنّ الجوهر ليس عليه برهان ولا لما هو الجوهر أيّ برهان مطلق وهو الذي يُعطي الوجود والسبب معا**"[2].

إذا ما كان الجوهر ليس عليه برهان بواسطة استدلال قياسي، فإنّ ذلك لا يعني أنّه ليس هناك طريقة أو صيغة أخرى من خلالها نستطيع معرفة الجواهر. إنّ أرسطو وابن رشد وسما هذه الطريقة بخاصيّة مضاعفة: الخاصيّة الأولى هي أنّ الجوهر يُعرف بحركة الفكر (accessible par une opération de l'esprit)[3]. أمّا الخاصيّة الثّانية فهي أنّ الطريقة منطقية بمعنى أنّها ليست برهانية وإنّما جدلية: "**بل يكون للجوهر دلالة أخرى من غير نوع البرهان يُستدلّ منها على ماهو أو على الوجود**"[4].

---

(1) مقالة الهاء، التفسير،1 16 – 2 ص 701 – 702.

(2) المصدر السابق، التفسير1، 11 ص 702.

(3) Aristote, *Métaphysique*, E, 1, 1025a, 17.

(4) مقالة الهاء، التفسير1، 19 ص 702.

بُغية تحديد طبيعة هذه الطريقة ينبغي علينا فحص مقالة الزاي. ذلك أنّه في هذه المقالة طبّق ابن رشد الطريقة المنطقيّة في الفحص عن الجوهر. ولكن قبل مقاربة هذه المسألة يبدو من المهمّ الإشارة إلى أنّ النظر في الجوهر في هذه المقالة جاء مرتبطا شديد الارتباط بمسألة الحدود دون أن يصل هذه الترابط إلى حدّ التماهي. لنترك إلى حين النظر في الحدود فهي ستُمثّل موضوع نظر مستقلّ لاحقا ولنهتمّ بتحديد الطريقة المنطقيّة. يَسِمُ ابن رشد الطريقة المنطقيّة باسمين هما: الحدود التّي تكون على قدر القسم والقسمة (les définitions obtenues par divisions)[1].

يُفيد معنى التقسيم أنّه بُغية الفحص عن الجوهر فإنّه يجب البدء أوّلا بتقسيم الأجناس إلى فصولها "**حتّى ينتهي إلى المختلفة بالشخص وهي الأنواع الأخيرة**"[2]. ولّما تبيّن أنّ هناك نوعين من الأجناس: أجناس عليا وأخرى ثواني فمن أيّهما يمكن الانطلاق لوضع حدّ الجوهر؟

لنأخذ مثالا على ذلك سقراط كشخص وكجوهر. فإذا ما أردنا وضع حدّ لسقراط ينبغي البدء أوّلا بتقسيم الجنس القريب، أيّ الحيوان الأوّل. ثمّ العمل بعد ذلك على تقسيم الجنس القريب إلى فصول ذاتية: حيوان ذو رجلين، وحيوان ذو رجلين غير مريش[3]. ولكيْ يكون التقسيم ذاتياوصادقا يجب تقسيم الفصول الذاتية لذي الرجلين إلى فصليْن آخرين أكثر ذاتية: إلى ما هو مشقوق الرجلين، وإلى ما هو غير مشقوق الرجلين[4]. إنّ سلسلة التقسيمات تتواصل تصاعديا إلى أن نصل إلى فصل أخير.

ولكن حين نُصرّح بأنّ سقراط حيوان مشّاء، ذو رجلين، غير مريش، مشقوق الرجلين، فإنّنا نُصرّح بأنّ خاصيّة امتلاك رجلين مشقوقتين تكوّن في نهاية الأمر الجوهر الخاصّ لسقراط، أمّا بقية الفصول (ذو رجلين وغير مريش) فهي ليست جواهر خاصّة بالنوع: "**إنّه إذا انتهت القسمة إلى فصول عددها على أنواع الرجلين فبيّن أنّ الفصل الأخير من نوع نوع هو جوهر ذلك النوع وحدّه وأنّ ما قبله ليس بجوهر خاصّ له ولا هو شيء موجود خارج النفس...**"[5].

---

(1) نلاحظ أنّ ابن رشد في تفسيره حافظ على الترجمة العربية القديمة لهذا المصطلح. تقول الترجمة القديمة: "**لكن ينبغي أن يكون الفحص أوّلا عن الحدود التّي تكون على قدر القسم..**". مقالة الزاي، الفقرة 43، 11 ص 947. أمّا بالنسبةإلى القسمة فنجدها مذكورة في المصدر السابق، التفسير،43 15 ص 953: "**ولّما أخبر ممّا تأتلف الحدود وأنّ القسمة هي التّي تفيدنا تلك الحدود**". انظر: Aristote, *Métaphysique*, Z, 12, 1037b, 29.

(2) مقالة الزاي، التفسير43، 13 ص 955.

(3) "**مثل الحيوان الذي يقسّم أوّلا إلى حيوان ذي رجلين وإلى كثير الأرجل ثمّ يقسّم ذو الرجلين إلى مريش وغير مريش فإنّ هذه كلّها تجري مجرى الجنس**". مقالة الزاي، التفسير43، 18 ص 950.

(4) "**يريد [أرسطو] بالمشقوق الرجلين الإنسان وبالغير مشقوق الطائر لأنّه ليس يوجد ذو خمس أصابع فيما كان ذو رجلين من الحيوان إلاّ الإنسان**". المصدر نفسه، التفسير43، 7 ص 955.

(5) المصدر نفسه، التفسير43، 2 ص 956.

ما هو جدير بالملاحظة مّما سَبق ليس فحسب أنّ ابن رشد قد نجح في بيان الطريقة المنطقيّة التّي تُحدّ بها الجواهر ولكن أيضا في حلّ أحد الشكوك المتعلّقة بوحدة موضوع المحدود بواسطة طريقة القسمة. هكذا نتبيّن إذا أنّ وظيفة هذه الطريقة لا تنحصر فقط في بعد واحد وهو كونها أداة و آلة تُخوّل للمنطقي (الجدلي) وللفيلسوف (الميتافيزيقي) أن يفحص فحصا جدليا في الجواهر.

إنّنا نعتقد جازمين أنّ طريقة القسمة تحمل دلالة أوسع من ذلك أنّ ابن رشد يعتبرها منهجا شكوكيا (méthode diaporématique) قادرا على حلّ بعض الشكوك اللاّحقة بالحدود. في بداية تفسيره للفقرة 43 من كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو يُشير ابن رشد إلى الوظيفة الثّانية التّي يُمكن لطريقة القسمة أن تلعبها: "**لّما سأل [أرسطو]كيف يكون الحدّ واحدا وهو ذو أجزاء كثيرة وكيف يكون المحدود واحدا والحدّ الدّال عليه هو ذو أجزاء كثيرة وشك في ذلك يُريد أن يجعل مبدأ الفحص عن ذلك عن الحدود التّي تُعطيها القسمة ليظهر له من ذلك حلّ الشك**"[1].

ما هو واضح، هو أنّ مشكل وحدة موضوع المحدود (l'unité de l'objet défini) غير منفصل عن مسألة الحدود. ولكن بما أنّ طريقة القسمة تُستخدم لحلّ هذا المشكل فإنّا جهدنا سيُوجّه نحو دراسة الكيفيّة التّي من خلالها ستنظر طريقة القسمة في هذا الشك. يمكن إيجاز المشكل في العبارة التّالية: كيف نقول في حدّ الشيء إنّه واحد في حين أنّه يتكوّن من أكثريّة؟ يقول ابن رشد مفسّرا كلام المعلّم الأوّل: "**والمسألة هي لأيّ سبب نقول إنّه [الإنسان] واحد في الشيء الذي نقول إنّ الكلمة الدّالة عليه هي حدّ مثل قولنا في الإنسان إنّه حيوان ذو رجلين**"[2].

بعبارة أخرى، إذا ما أخذنا على سبيل المثال حدّ الإنسان "حيوان ذو رجلين"، كيف نفسّر التناقض بين اعتبار حدّ الإنسان واحدا وبين كوْنه يُمثّل كثرة يتركّب من حيوان و ذو رجلين؟ بُغية رفع هذا التناقض الظّاهر يبدو من المفيد استحضار طريقة القسمة. لقد أشرنا سابقا إلى أنّ الخاصيّة ("حليّة" حسب الترجمة العربية القديمة) الذاتية للإنسان، أيّ جوهره الخاصّ، هي كونه مشقوق الرجلين. هذا يعني أنّ وجود خاصيّة "ذو الرجلين" في حدّ الإنسان هو وجود جوهري. ولهذا السبب فإنّ حدّ الإنسان من جهة كونه حيوانا مشّاء يكون كلمة (énonciation) واحدة ويدُلّ على جوهر واحد[3].

---

(1) المصدر نفسه، التفسير43، 1 ص 950.

(2) المصدر نفسه، التفسير42، 18 ص 944.

(3) "**وإنّما وجب أن تكون الأشياء الواحدة بالحدّ واحدة بالعدد لأنّ الحدّ كلمة واحدة تدلّ على جوهر واحد أيّ لأنّ ما يدلّ عليه الحدّ هو جوهر واحد فإذا يجب أن يكون الحدّ لشئ واحد لأنّه يدلّ من الشئ على جوهر واحد وإنّما قال هذا لأنّه قد كان تقدّم فقال كيف يكون الحدّ كثيرا وهو لشئ واحد فهو يقول عكس هذا وهو أنّ الشئ إنّما صار واحدا من قبل أنّ له حدّا واحدا ليتطرّق من ذلك لبيان أنّ الحدّ واحد**". مقالة الزاي، التفسير 42، 3 ص 947.

في المقابل، عندما نقول بأنّ ذاك الإنسان المُشار إليه أبيض فإنّ ذلك لا يعني أنّ وجود البياض فيه مساو لوجود "ذو الرجلين". فالجنس الأوّل من الوجود هو وجود بالعرض، بينما الجنس الثّاني هو وجود بالذات: "**وإنّما يكون قولنا الإنسان أبيض واحدا من قِبل أنّ موضوع البياض عرض له إن كان إنسانا فهو واحد بالعرض (...) يعني [أرسطو] بذلك أنّ ذو رجلين ليس هو في الحيوان كالأبيض في الإنسان ولا يُقال في الحدّ إنّه واحد بهذه الجهة**"[1].

[1] المصدر السابق، التفسير42، 13 ص 945.

الباب الثّالث

في علاقة المنطق بالشكوك

الفصل الأوّل

الشكوك في مقالة الباء

تمهيد

تنطلق أغلب الدراسات المتعلّقة بمسألة الشكوك عند أرسطو من الجانب الايتيمولوجي للفظة اليونانية ἀπορία. حرفيا، تدلّ هذه اللفظة على انعدام أو غياب الطريق المؤدّي إلى سبيل آخر،واستحالة التقدّم، والردب impasse... [1] ولكن تختفي وراء هذه الدلالة الحرفية الظّاهرة دلالة أخرى تقنية وفلسفية هذه المرّة. يتمحور النقاش بين الباحثين اليوم حول هذا المعنى الثّاوي، أيّ حول الدلالة النصيّة والسياقية لمفردة الشك.

اعتمادا على موضع واحد في كتاب المواضع *Topiques* لأرسطو[2]، يمكننا استخراجتأويلين للفظة الشك عند أرسطو:يرى أصحاب التأويل الأوّل أنّ دلالة الشك تتمثّل في تعادل قوّة حجّتين متناقضتين دون رجحان حجّة عن أخرى[3]، بينما يرى أصحاب التأويل الثّاني أنّه تلك الحالة التّي تستولي على النفس حينما تكون إزاء أقاويل متضّادة ولكنّها تبدو متساوية من جهة إلى أخرى فلا تدري النفس عندئذ ماذا تفعل فتصاب بالحيرة. هكذا نستطيع أن نوجز إذا بأنّ الشك يدلّ على وضعية وجودية يُلقى فيها الفيلسوف مُرغما[4].

بُغية فهم المعنى الدقيق لمصطلح الشك يرى الشّراح المحدثون للفلسفة الأرسطية بأنّ المعلّم الأوّل قد ميّز بين ثلاث لحظات: l'aporieوهي تلك الحيرة التّي تكون فيها النفس متردّدة بين عدّة أطروحات ممكنة، ثمّdiaporie والتّي طبقا للمعنى الاشتقاقي تدلّ على المرحلة التّي تشرع فيها النفس في اكتشاف

---

(1) Averroès, *Grand Commentaire (Tafsir) de la Métaphysique, Livre Bêta*, p.15.

(2) **" En outre, il se passe que ceux qui définissent de cette façon posent l'effet pour la cause, ou inversement (...) De même aussi, l'égalité entre des raisonnements contraires semblerait bien être la cause de l'incertitude: en effet, lorsque, raisonnant dans les deux sens, toutes les raisons nous paraissent égales de part et d'autre, c'est alors que nous sommes dans la certitude sur l'action à entreprendre".** Aristote, *Topiques*, VI, 6, 145b, 12.

(3) أحد أبرز الممثلين لهذا التصوّر هاملان O. Hamelin الذي يؤكّد في قوله التّالي على الفكرة المثبّة أعلاه:

"ἀπορία (l'aporie), est la mise en présence de deux opinions, contraires et également raisonnées, en réponse à une même question". O. Halmelin, *Le Système d'Aristote*, Paris, 1920, 2ème éd., 1931, p. 233.

(4) Aubenque., P, *Sur la notion aristotélicienne d'aporie*, in *Aristote et les problèmes de méthode*, p. 7.

مختلف المسالك الممكنة للخروج من المعضلة، ثمّ euporie والتي تُحدّد على وجه التدقيق كمرحلة انحلال للشكوك.

من الواضح أنّ مسألة الشكوك في مقالة الباء مرتبطة بقوّة بمسألة أعمّ وهي كيف نستطيع تأسيس علم تامّ ومطلق؟ لكيْ نحصل على هذا العلم علينا التسلّح بمنهج بحث يكون صلبا و يقينيا في الآن نفسه، وهو ما يُعرف بمنهج الشكوك Méthode diaporématique. ينطلق هذا المنهج أوّلا من الفحص في جميع الأقاويل التي تدّعي صفة البرهان واليقين، ليمرّ ثانيا إلى وضع الشّروط الخاصّة بالعلم التّام وهو البرهان اليقيني. إنّ الشك لا يُعبّر فقط عن وضعيّة أو حالة ذاتية فيها يكون الفكر شبيها بالموثوق الذي لا يقدر أن يمشي قُدُما[1]، وإنّما يُعبّر كذلك عن وضعيّة رجل حرّ يضع خواصّ الشّروط الموضوعية التي تُميّز الأقيسة البرهانية عن غيرها من الأقيسة الجدلية.

1- الشكوك عند المترجمين العرب:

قبل الشّروع في تحليل كيفية حضور مصطلح الشك عند ابن رشد يبدو من المفيد النظر في ثلاثة أمور:أوّلا، البحث في مختلف المفردات التي استخدمها المترجمون كمترادفات أو كمفاهيم مجاورة. ثانيا، النظر في مدى تأثير اختيارات هؤلاء المترجمين على فهم ابن رشد ذاته لمعنى الشكوك. ثالثا، البحث في ما أضافه ابن رشد مقارنة بمعلّمه وخاصّة فيما يتعلّق بطبيعة الحلول المُقترحة للمسائل الغامضة.

إنّ ما يشدّ الانتباه هو أنّ ابن رشد، وهو يضع تفسيره، استعان بأكثر من ترجمة عربية قديمة لكتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو[2]، كما استأنس أيضا بتلاخيص وشروحات أهمّ الفلاسفة المشّائين آنذاك والتي

---

(1) **"Or, quand on veut résoudre une difficulté, il est bon de la développer avec soin, car l'aisance future de la pensée suppose la solution des difficultés qui existaient auparavant, et il est impossible de dénouer un nœud sans le connaître. L'embarras de la pensée rend ce nœud évident pour l'objet de notre investigation..."** Aristote, *Métaphysique*, B, 1, 955a, 33.

(2) حسب كتاب **الفهرست**، ألّف حوالي سنة 377هـ =987/8 م، لابن النديم، عاش قرنين قبل ابن رشد، واعتمادا على نشرة فلوغل Gust. Flügel، و رودجر Joh. Roedger، ومولر Aug. Mueller، الجزء الأوّل، (لايبزيغ Leipzig،1871) صفحات 25،251 إلى 252 فإنّ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو قد عرّب إمّا من السريان إلى العربي وإمّا من اليوناني إلى العربي وذلك عن طريق المترجمين الآتي ذكرهم : سريانوس Syrianus (القرنVIII)، و اسطات Eustâth، وشملي، وحنين، ويحي ابن عدي (عاشوا في القرن IX)، ونظيف ابن أيمن، وإسحاق ابن حنين، وأبو بشر متى، وابن زرعة (عاشوا في القرن X): " **الكلام على كتاب الحروف ويعرف بالإلهيات ترتيب هذا الكتاب على ترتيب حروف اليونانيين وأوّله الألف الصغرى ونقلها إسحاق والموجود منه إلى حرف مو ونقل هذا الحرف أبو زكريا يحي بن عدي وقد يوجد حرف نو باليونانية بتفسير الاسكندر وهذه الحروف نقلها اسطات للكندي وله خبر في ذلك ونقل أبو بشر متى مقالة اللاّم بتفسير الاسكندر وهي الحادية عشر من الحروف إلى العربي ونقل حنين =**

كانت موجودة في أصول عربية يبدو أنّها لم تصله مكتملة[1]. إضافة إلى ذلك فهو لم يُقدّم معلومات حول هذه الترجمات إلاّ النزر القليل.

غالبا لا يكتفي ابن رشد في تفسيره للمقالة الواحدة باستعمال ترجمة واحدة ويظهر ذلك حينما يُوجد بياض في النسخة المُعتمدة أو عبارة غامضة في بعض المواضع. مثال ذلك أنّنا نعرف جيّدا أنّ ترجمة مقالة اللاّم لم تكن من وضع مترجم واحد، وإنّما هي ثمرة مترجمين معروفين في تاريخ الترجمات العربية القديمة لأثار أرسطو هما: اسطات ويحي ابن عدي (893 - 974).

إذا ما انتبهنا إلى أنّ أبا الوليد قد استخدم في تفسيره **تفسير الاسكندر الأفروديسي** و**تلخيص تامسطيوس** لمقالة اللاّم لأرسطو، وإذا ما بيّنا أنّ هاذين التفسيرين تُرجما بواسطة كلّ من أبي بشر متى (ت 940)، الذي ترجم **تفسير الاسكندر**، والشملي، الذي نقل إلى اللسان العربي **تلخيص تامسطيوس**، ينتج عن ذلك بالضرورة أنّ ابن رشد قد استخدم أربع ترجمات مختلفة وهي تُغطي قرنين من الزمن تقريبا (التاسع والعاشر ميلادي).

على طول هذه الفترة الزمنية شهدت اللغة الفلسفية العربية تحوّلات هامّة في مستوى تطوّر بعض المصطلحات الميتافيزيقية والمنطقية. هذا يدُلّ على أنّ المصطلح الأرسطي الواحد قد نجد له أكثر من ترجمة واحدة تكون في الغالب مختلفة ممّا يَنْجَرُّ عنه بالضرورة معضلات ترمينولوجية وسيمونطيقية.

= **بن إسحاق هذه المقالة إلى السرياني وفسّر تامسطيوس لمقالة اللاّم ونقلها أبو بشر متى بتفسير تامسطيوس وقد نقلها شملي ونقل إسحاق بن حنين عدّة مقالات وفسّر سوريانوس لمقالة الباء وخرجت عربي رأيتها بخطّ يحي بن عدي في فهرست كتبه**".نودّ الإشارة هنا إلى أنّ ابن رشد لم يذكر في **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة** من بين جميع هؤلاء المترجمين إلاّ ثلاثة هم إسحاق ابن حنين (مقالة الألف الصغرى الفقرة 16، ص 50)، ونظيف ابن أيمن (مقالة الألف الكبرى الفقرة 1 ص 55)، و يحي ابن عدي("**وهذا نجده في ترجمة يحي بن عدي**" مقالة اللاّم، التفسير،13 3 ص 1463). إنّ اقتصار ابن رشد على ذكر هؤلاء لا يعني أنّه لم يستأنس بترجمات أخرى خاصّة إذا ما علمنا حسب شهادة كتاب **الفهرست** لابن النديم أنّ اسطات قد ترجم جميع مقالات **ما بعد الطبيعة**. يرى أوبير مارتين Auber Martin في ترجمته الفرنسية لتفسير مقالة اللاّم لابن رشد أنّ الأخير قد استخدم ترجمة اسطات:

"La traduction d'Astât étant celle qu'utilise en priorité Averroès". *Averroès, Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote, Livre Lambda*, p.27.

(1) لعلّ أبرز الأمثلة وضوحا هي **تفسير الاسكندر الأفروديسي** و**تلخيص تامسطيوس** لمقالة اللاّم لأرسطو: "**وقد رأيت أنّ الأجود أن نلخّص ما يقوله الاسكندر في فصل فصل منها بأوضح ما يمكننا وأوجزه وما كان لتامسطيوس في ذلك من زيادة أو شك أتينا به وكذلك نذكر نحن أيضا ما كان عندنا من زيادة أو شك**". مقالة اللاّم، التمهيد، 4 - 2 ص ص 1393- 1394(سندرس لاحقا أشكال حضور تفسير الإسكندر في ميتافيزيقا ابن رشد). كذلك نلاحظ أنّ ابن رشد في مقالة الزاي، التفسير 23، 3 ص 843 قد استخدم **مختصر نيقلاوش الدمشقي** لكتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو حينما وجد في الترجمة العربية لمقالة الزاي انخراما: "**ونجد في كتاب نيقلاوش المشّاء في مختصره في هذا العلم في هذا الموضع ماهو نصّه**..".

قصد بيان هذه المسألة سنفحص مصطلح الشك عند المترجين العرب القدامى. هل نجح هؤلاء المترجمون في إعطاء معنى دقيق لهذا المصطلح مثلما نجد ذلك عند أرسطو؟

يُقدّم لورانس بولوي L. Bauloye في ترجمته الفرنسية لتفسير ابن رشد لمقالة الباء إحصاءا معجميا مُفصّلا لجميع المفردات المتعلّقة من قريب أو من بعيد باللفظة اليونانية **ἀπορία**، غير أنّه يُلاحظ: **"إنّه لا يمكننا التغافل عن إرجاع اختلاف ترجمة مصطلح الشك إلى المترجين. لقد نقل اسطات [إلى اللسان العربي] أغلب مقالات كتاب ما بعد الطبيعة التي وردت فيها لفظة ἀπορία. غير أنّ جميع الألفاظ التي استعملت كمرادف لـἀπορία تختلف بشكل ملموس من مقالة إلى أخرى ممّا يُعطي لكلّ مقالة وحدة معجمية نسبية"**[1].

سوف لن نفصّل القول كثيرا فيما يتعلّق بالجدول الإحصائي المُشار إليه أعلاه ولكن نكتفي بذكر بعض الملاحظات. تتمثّل الملاحظة الأولى في كون التجرّيد الذي قام به بولوي يَخْلِطُ، في بعض المواضع، بين المعنى الذي ينبغي أن نبحث عنه للفظة الشك وبين بعض المفردات العربية التي لا تنتمي في واقع الأمر إلى نفس الحقل الدلالي لهذا المصطلح.

مثال ذلك اعتبار بولوي ألفاظ من قبيل الدّرَك، والنُكُول، والشناعة كمرادفات لمفردة الشك، هو في الحقيقة اعتبار مُستهجن في لغة الضّاد. ذلك أنّ لفظة "شناعة"، التي تكرّر استخدامها كثيرا في **تفسير ما بعد الطبيعة** و في **الشّرح الكبير لكتاب البرهان**، لا تدُلّ على معنى المسألة الغامضة كما أشار إلى ذلك بولوي.

ففي الوقت الذي تدُلّ فيه لفظة الشناعة في الكتاب الأوّل على كلّ ماهو مُضّاد للطبيعة والحكمة، فإنّها تدُلّ في الكتاب الثّاني على كلّ ما ينتج من الأقيسة غير البرهانية، أيّ كلّ ما لا يحترم شروط القياس العلمي وسباراته[2].

في الواقع، يمكننا إرجاع سبب هذا الخطأ إلى الطريقة التي من خلالها صاغ المترجم الإحصاء المعجمي للفظة الشك. إذ يبدو لنا أنّ طريقته اعتمدت أساسا على مقارنة حرفيّة بين الترجمة العربية لمقالة الباء وبين النصّ الأصلي. إنّ اعتماد مثل هذه الطريقة في النظر يمكن لها أن تتسبّب في ارتكاب مثل هذه الأخطاء. ويتأكّد هذا حينما نعلم أنّ طريقة الترجمة التي كانت مُتّبعة في مدرسة بغداد تقوم أوّلا على قراءة

---

(1) **"On peut sans nuance attribuer la diversité des traductions (du terme aporie) à celles des traducteurs, Astât ayant traduit la majorité des livres de la *Métaphysique* dans lesquels apparaissent les occurrences d'ἀπορία .Toutefois, les termes choisis pour traduire ἀπορία varient sensiblement d'un livre à l'autre, ce qui, de ce point de vue, donne à chacun des livres une relative unité lexicologique".** Averroès, *Grand Commentaire (Tafsir) de la Métaphysique, Livre Bêta*, p. 16 [تعريب المؤلّف].

(2) انظر **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الجيم، التفسير9، 16 ص 351. أمّا بالنسبة إلى **الشّرح الكبير لكتاب البرهان** فيفضّل العودة إلى ص ص 183 – 184 علما بأنّ المرادف للفظة الشناعة هو لفظة القبح.

وفهم النصوص الميتافيزيقية، والطبيعية، والمنطقية ثمّ بعد ذلك محاولة نقلها إلى اللسان العربي اعتمادا على الفهم[1]. من جهتنا نعتقد أنّ مقالة الباء تنتمي إلى جنس هذه الترجمة، فالمترجم لم يسع إلى نسخ المصطلحات اليونانية نسخا حرفيا[2].

أمّا فيما يتعلّق بالملاحظة الثانية فإنّنا نُشير إلى أنّ هناك مصطلحين آخرين مرادفين للشك لم يذكرهما الإحصاء المعجمي وهما: المستصعبات والمشكوك فيه[3]. سَيُشكّل المصطلح الأخير، مع مصطلح المسألة الغامضة، الأسماء الأكثر استخداما عند ابن رشد في تفسيره. وإذا ما خَلُصنا إلى أنّ لفظة "المسألة" هي أكثر الألفاظ استعمالا من قبل مترجم مقالة الباء للتعبير في اللسان العربي عن معنى **ἀπορία** (الشك) عند أرسطو، فإنّنا نلاحظ في المقابل أنّ مقالة الزاي تختلف بشكل محسوس عن مقالة الباء. ذلك أنّه في ثلاثة مواضع متفرّقة نعثر على استخدام المرادف عينه لمفردة الشك: "الحيرة". ولكن لنتنبه إلى أنّ هذا الإسم استخدم في مقالة الزاي كفعل وكنعت ("**الأمر الذي يتحيّر فيه أبدا**" مقالة الزاي، الفقرة 5 ، 15 ص 756 ، "**ولنفحص عن الثالث فإنّ فيه تحيّرا كثيرا**" المصدر نفسه، الفقرة 9 ، 4 ص 778 ، "**يتحيّر في ذلك**" المصدر نفسه، الفقرة 33 ، 12، ص 889).

إجمالا، يمكن القول بأنّ مختلف المفردات التي صاغها المترجمون للتدليل على **ἀπορία** عند أرسطو تحوم جميعها تقريبا حول الحقل الدلالي نفسه. غير أنّه من خلال هذا الحقل نستطيع التمييز، ولو كان ذلك من جهة الافتراض، بين ضربين من المصطلحات: يحتوي الضرب الأوّل على مفردات مشحونة بأبعاد فكرية وذهنية من قبيل النعوت اللاّحقة بلفظة مسألة: (مسألة) عويصة، و(مسألة) غامضة، و(مسألة) صعبة. يجد الفكر نفسه هنا مشدودا إلى حلقة مُفرغة مُحاطة بمستصعبات لا تنتهي، تخذله عن اكتشاف منفذ الخلاص والحلّ.

إنّ وضعية العقل أو النفس تكون شبيهة "بالنَاكِل الفهم" و"بالموثوق رباطا". النَاكِل الفهم هو الذي لا يعرف الأمر المطلوب، كما لا يقدر على التمييز بوضوح بين المُتقدّم من المسائل الغامضة وبين المُتأخّر منها،

---

(1) ذكر بدوي في كتابه **انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي** طريقتين كانتا سائدتين في الترجمة:

" La première [méthode] consiste en ce que le traducteur regarde chaque mot grec et ce qu'il signifie, et alors il apporte un mot arabe équivalent dans le sens et le transcrit, puis il regarde un autre, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'il finisse ce qu'il à traduire (...) La deuxième méthode de traduction (...) elle consiste à lire et à la comprendre, ensuite il [le traducteur] la traduction par une phrase qui lui correspond, les mots étant équivalents ou non, peu importe". A., Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, p.33.

(2) باستثناء لفظين غير فلسفيين وردا في **تفسير ما بعد الطبيعة** هما: نقطر nectar وامروسيا ambroisie. انظر مقالة الباء، الفقرة15، 5 ص 247.

(3) انظر مقالة الباء، الفقرة1، 4 ص 166 والفقرة4، 8 ص 192.

أمّا الموثوق رباطا فلمّا كان جاهلا بمعرفة كيفية الربط فإنّه يجهل كذلك كيفية فكّ الربط. لا الأوّل ولا الثّاني بقادرين على السير قُدُما. في هذا السياق تحديدا (الباء الفقرة،1 3 ص 166) نستطيع العثور على الرواسب الايتمولوجية للفظة اليونانية aporia.

أمّا الضرب الثّاني من المفردات فيشمل ألفاظا مشتّقة من أفعال "حيّر" و"شكّ" وهي كما نلاحظ تبدو لصيقة بأبعاد نفسية و ذاتية أكثر منها بالعقل وبالفكر. تتحيّر النفس عندما تتأرجح بين رأيين متضادّين ولكنّهما متعادلين من جهة قوّة استدلالهما. يحضر المعنى الأخير، وإن بطريقة محتشمة، في النصّ العربي: **"ومن الفضل ان يكون عند سامع جميع أقاويل المُدّعين والمُنكرين قضايا مُضطّرة مقنعة"**[1].

من جهتنا يمكن فهم هذه العبارة على النحو التّالي: يريد أرسطو أن يقول إنّه من الأفضل قبل حلّ الشكوك الفحص في حُجَجهما المتعادلة (وهو المعنى الأرسطي للفظة **ἀπορία**). يقدّم ابن رشد تفسيرا للعبارة السابقة مؤكّدا على ضرورة تقديم النظر في الأقاويل المتناقضة ثمّ ننظر بعد ذلك في الأقاويل البرهانية: **"وأيضا فإنّ من الأفضل للذي يُريد أن يحكم بين المختلفين في شئ ما أن يكون عارفا بالقضايا التّي يستعملها المُدّعي والمُنكر وهذا أيضا أحد ما يَضطّر إليه من أراد أن يكون حكما فاضلا بين المختلفين يُريد [أرسطو] أنّه لذلك وجب هاهنا أن نُقدّم الأقاويل المُتضّادة في الأشياء الغامضة"**[2].

2 – الشك عند ابن رشد:

من البديهي القول بأنّ جميع التفاسير والشّروح تبقى في الغالب مُعتمدة ليس فقط على أفكار النصوص التّي تفسّرها وإنّما أيضا على اختيارات الترجمات ذاتها خاصّة إذا كانت النصوص منقولة من لغة إلى أخرى كما هي حال كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو. في الورقات التّالية سنشرع في الفحص عن نقطتين هامتين: النقطة الأولى، هي معرفة الكيفية التّي من خلالها سيتعامل ابن رشد مع مصطلح الشك الذي ورثه عن المترجمين العرب؟ هل يمكن أن نعثر على انزياحات هامّة ليس فحسب فيما يتعلّق بالمصطلح الأخير

---

(1) مقالة الباء، الفقرة1، 3 ص 166.

(2) المصدر السابق، التفسير1، 7 ص 171. نشير هنا إلى أنّ ابن رشد لم يكن، في حقيقة الأمر، أوّل شارح أكّد على أهمية البدء بفحص مختلف الشكوك بطريقة جدلية لكي نصل بعد ذلك إلى معالجتها معالجة برهانية. في تفسيره لمقالة الباء من كتاب ما بعد **الطبيعة** لأرسطو يؤكّد الاسكندر الأفروديسي هو الآخر على الأمر نفسه:

"These remarks about the need first of all to all to work through the aporiae would also show the usefulness of dialectic for philosophy and for the discovery of truth. For it is characteristic of dialectic to work through aporiae and to argue on both sides (of a case). So what was said the *Topics*, that dialectic in useful for philosophical inquiries, is true."*Alexander of Aphrodisias*, *On Aristotle's Metaphysics* 2 et 3 translated by William E.Dooley, et S.J. Arthur Madigan, S.J. p 91.

وإنّما أيضا بمصطلحات فلسفية أخرى؟ أمّا النقطة الثانية، فسنحاول الفحص فيها عن إمكانية وجود تمييز حقيقي بين المراحل الثلاث للشك (aporie وdiaporie وeuporie)؟ وهل أنّ جميع الشكوك المُحصاة في مقالة الباء ستُحلّ بطريقة جدلية أم برهانية؟

أ- تأثير الترجمات على تفسير مصطلح الشك:

اعتمادا على حجّة متينة نستطيع أن نصرّح، ونحن مطمئنون، بأنّ ابن رشد قد مثّل في تاريخ علم الاصطلاح الفلسفي عند العرب بداية لمرحلة جديدة. نقصد أنّه رسم استعمالات جديدة لبعض المفردات التي لم يستخدمها المترجمون أو أنّ استخدامهم لها كان ملتبسا. مثال ذلك لفظة الجوامع الأوّل. إذ بُغية توضيح التمييز الأرسطي بين البراهين المُركّبة والبراهين البسيطة نلاحظ أنّ المترجم العربي أطلق على النوع الثاني اسم الجوامع الأوّل[1].

لغة تدلّ لفظة الجوامع على الإيجاز في الكلام دون إخلال بالمعنى المراد بيانه[2]. من الواضح أنّنا إذا ما حاولنا الحفاظ على هذه الترجمة فإنّ عبارة المترجم (الواردة في الحاشية السفلى 15) تبقى عصيّة على الفهم خاصّة بالنسبة إلى غير المختصّين. سيستعيض ابن رشد عن هذا المصطلح القديم بمصطلح تقني آخر، سيستقر لاحقا من جهة الاستعمال، هو البراهين الأوّل أو الأقيسة الأولى حسب تعبير أرسطو[3].

يمكننا عرض مثالين أو ثلاثة أمثلة أخرى تُبيّن الانزياحات التي قام بها الشّارح الأكبر إزاء بعض المصطلحات الهامّة في اللغة الفلسفية الوسيطة[4]. ولكن ينبغي علينا الآن الفحص في مصير معنى الشك

---

(1) "**وبالجملة اسطقسات جميع البرهانات فإنّ البرهانات الأوّل التي في برهانات كثيرة يقال لها اسطقسات البرهانات والجوامع الأوّل شبيهة بهذه التي من ثلاثة حدود**". مقالة الدّال، الفقرة 4، 2 ص 498.

(2) ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثاني، ص 355، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، 1993.

(3) « **En effet, les premières démonstrations et qui se trouvent à la base de plusieurs démonstrations, sont appelées éléments des démonstrations : de cette nature sont les syllogismes premiers, composés de trois termes dont l'un sert de moyen.** » Aristote, *Métaphysique*, Δ 3, 1014b, 39.

(4) نعثر في تفسير ما بعد الطبيعة على تحولين آخرين مهمّين: يتعلّق التحوّل الاصطلاحي الأوّل باستعاضة ابن رشد عن استخدام اللفظ الذي وضعه المترجم، وهو مفردة "الكلمة" (انظر مقالة الدّال، الفقرة11، 6 ص 536)، بلفظة ستصبح لاحقا الأكثر تداولا واستعمالا عند المناطقة والفلاسفة وهي الحدّ (انظر المصدر السابق، التفسير11 5، ص 538). ينبغي التنبيه في هذا السياق إلى ضرورة عدم الخلط بين معنى لفظة "الكلمة" كما وردت في **تلخيص كتاب العبارة لأرسطو** حيث تفيد، عند النحّاة العرب، الفعل (verbe)، وبين معناها الوارد في مقالة الزاي والتي تدلّ كما قلنا سابقا على الحدّ (définition). أمّا فيما يلحق بالتحوّل المفهومي الثاني فيتعلّق بمصطلح علمي هذه المرّة (علم التعاليم على وجه التحديد)، إذ نلاحظ أنّ الشّارح الأكبر قد استبدل استخدام المترجم للفظة "علامة" (المصدر السابق، الفقرة 12، 6 ص 544) بلفظة "النقطة" (المصدر السابق، التفسير 12، 18 ص 547).

عنده: هل أنّ فهم ابن رشد لدلالة هذا المصطلح قد خضع لتأثيرات المترجمين الذين قرأ لبعضهم ترجماتهم لمقالات كتاب **ما بعد الطبيعة** ولتأثيرات شرّاح أرسطو الهلنستيين؟

إجمالا، يمكن ملاحظة أنّ جميع المترادفات المُستخدمة من قِبل ابن رشد للتدليل على معنى aporia عند أرسطو يمكنها أن تُردّ إلى هذه التسميات: المطالب العويصة،وأقاويل مُركّبة الشكوك الواردة، ومواضيع فحص وعويص. في الإحصاء التّالي نلتقط أهمّ الألفاظ التّي ارتبطت من قريب ومن بعيد بلفظة aporia وذلك اعتمادا على تفسير ابن رشد لمقالة الباء من كتاب ما بعد الطبيعة:

- التفسير1 - 13 ص 166: «**المطالب العويصة**».
- التفسير1 - 2 - 3 - 7 ص 167: «**المسائل الغامضة، المسائل، أقاويل مُشكّكة، المطالب العويصة**».
- التفسير1 - 7 - 8 - 9 ص 169: «**المسائل التّي فيها شكوك، المسائل الغامضة، الأشياءالغامضة**».
- التفسير1 - 5 - 9 - 10 - 11 ص 170: «**شكوك**».
- التفسير1- 11 ص 171: «**الأشياء الغامضة**».
- التفسير2- 16 ص 178: «**المطالب العويصة**».
- التفسير2- 12 ص 182: «**الشك**».
- التفسير 2- 3 ص 183: «**المطالب الصعبة**».
- التفسير3- 18ص 189: «**شك**».
- التفسير4- 15 ص 197: «**المطالب العويصة**».
- التفسير4-1- 17 ص 198: «**الشك ،المسائل**».
- التفسير5-10 ص 199: «**مسألة**».
- التفسير6- 18 ص 202: «**الشك**».
- التفسير6 -6 ص 203: «**الشك**».
- التفسير7 -5 ص 207: «**الشكوك**».
- التفسير8-5 ص 211: «**هذه المسألة**».
- التفسير9-13 ص 217: «**هذا المطلب، هذه الشكوك**».
- التفسير10-11 ص 220: «**مسألة صعبة**».
- التفسير10-13-18 ص 224: «**شكوك عارضة، موضع فحص وعويص**».
- التفسير 11-2 ص 231: «**هذا الشك**».
- التفسير 12-16-17 ص 240: «**الشك هذا الشك**».
- التفسير 15-12 ص 253: «**هذا الشك**».

- التفسير 15-8 ص 254: «**الشك**».
- التفسير 15-4-6-10-17 ص 258: «**هذا الشك، الشك، هذه المسألة، المسألة الغامضة**».
- التفسير 15-9 ص260: «**هذا الشك**».
- التفسير16-7ص 269: «**الشكوك التي يُشكك بها**».
- التفسير 16-3-5 ص 270: «**شكوك كثيرة، الشكوك**».
- التفسير16-14-16ص 271: «**الشكوك، الشكوك**».
- التفسير 17-1 ص 279: «**المسائل الغامضة**».
- التفسير17-1-13 ص 283: «**أخذ يَتشكّك، الشك**».
- التفسير20- 12 ص 294: «**هذه الشكوك تعرض**».

إنّ أغلب المفردات المتعلّقة بلفظة aporia، في تفسير مقالة الباء، وقع بيانها بتعبيرين اثنين: مسألة (ج.مسائل) و شك (ج.شكوك). إذا كان الاستعمال المتكرّر للفظة مسألة يمكن أن يُردّ إلى تأثيرات المترجمين لهذه

المقالة (اسطات أو إسحاق ابن حنين)[1]، إذ أنّهم أوّل من استخدمها كمكافئ لمفردة aporia، فإنّ استعمال لفظة الشك يمكن أن يُردّ إلى مترجم آخر هو أبو بشر متّى. إنّنا نعلم أنّ الأخير قد نقل أيضا تفسير **الاسكندر الأفروديسي** لمقالة اللاّم لأرسطو[2]، كما نعلم أيضا أنّ أبا الوليد قد استأنس بهذا العمل في تفسيره للمقالة نفسها. في تمهيده لهذه المقالة ينقل ابن رشد نصّا حرفيا من تفسير الاسكندر: **إنّ قول الذين قالوا في هذه المقالة التي هي مقالة اللاّم أنّها آخر هذه الصناعة [ما بعد الطبيعة] هو قول واجب وذلك أنّ سائر المقالات التي وضعها في هذا العلم [ما بعد الطبيعة] بعضها تضمّنت الشكوك التي كان يحتاج أن تحلّ في هذا العلم بعد التشكّك فيها وفي بعضها حلّ تلك الشكوك**[3].

(1) وذلك حسب شهادة ابن النديم. أنظر **الفهرست** من ص 251، 25 إلى ص 252. نعتقد أنّ الترجمة التي استند إليها ابن رشد في تفسير مقالة الباء هي ترجمة اسطات علما وأنّ سريانوس قد وضع تفسيرا لهذه المقالة ولكنّنا لسنا متأكدّين من اطلاع أو من استعمال ابن رشد لهذا التفسير.

(2) انظر المصدر نفسه. كذلك شهادة ابن رشد حين ذكر في تمهيده لمقالة اللاّم أنّ الاسكندر الأفروديسي وتامسطيوس قد وضعا تفسيرا وتلخيصا لهذه المقالة: **لم يلف للاسكندر ولا لمن بعده من المفسرين تفسير في مقالات هذا العلم ولا تلخيص إلاّ في هذه المقالة فإنّا الفينا للاسكندر فيها تفسيرا نحوا من ثلثي المقالة وألفينا لتامسطيوس فيها تلخيصا تامّا على المعنى**. ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**،مقالة اللاّم، التمهيد، 1 ص 1393.

(3) المصدر السابق، لتمهيد، 3 ص 1394.

أمّا فيما يتعلّق بلفظة المطالب فإنّنا نلاحظ أنّ هذه المفردة توجد كذلك في الشّرح الكبير لكتاب **البرهان لأرسطو**.غير أنّه ينبغي عدم الخلط بين دلالتين يحملهما هذا المصطلح في **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة وفي شرح كتاب البرهان**. ففي الكتاب الأوّل تدلّ لفظة المطالب، والتّي عادة ما تكون مُركّبة بنعوت مشحونة بأبعاد ذهنية وفكرية مثل عويص وصعب، على معنى المسائل الغامضة والشكوك أيّ على المعنى الذي تدلّ عليه لفظة aporia عند أرسطو.

في مقابل ذلك تدلّ لفظة المطالب في الكتاب الثّاني على موضوع البرهان، أيّ الأعراض الذاتية التّي نبرهن عليها. مثال ذلك خواصّ المثلث في كون زواياه تساوي زاويتين قائمتين سواء كان هذا المثلث متساوي الساقين أو مختلف الأضلاع[1]. ينتج عن هذه المقارنة الدلالية البسيطة أنّه ليست هناك أدنى علاقة تناسبية بين هذين المعنيين المختلفين للفظة المطالب، فالمعنى الأوّل في الكتاب الأوّل ارتبط بالجدل، بالرغم من كونه يُمثّل الخطوة الأولى لحصول العلم البرهاني، أمّا المعنى الثّاني في الكتاب الثّاني فمتعلّق أساسا بالبرهان.

ب- تحليل الشكوك:

ليست غايتنا حلّ جميع الشكوك التّي أحصّاها ابن رشد في مُستهلّ تفسيره لمقالة الباء، ولا أيضا مقارنتها بما ورد عند أرسطو، ولكن غايتنا المبدئية تتمثّل في رسم أهمّ لحظات أو مراحل الشكوك. افتراضيا على الأقلّ، هذا يعني أنّ كلّ شك من الشكوك يحتفظ لنفسه بلحظات تُميّزه عن غيره سواء أكان ذلك في مستوى طبيعة الحلّ الذي يدركه أو في مستوى درجة صعوبته والتباسه. كلّ شك يحمل بالقوّة حسب الإرث الأرسطي ثلاث مراحل متتاليّة:

في اللحظة الأولى يُقدّم فيها الشك كمجرّد وسيلة منهجية تمكننا من الشّروع في البحث (aporie). أمّا اللحظة الثّانية فهي أدّق من الأولى لأنّ الشك سيصبح بمقتضاها يُعبّر عن وضعيّة وجوديّة وسيكولوجيّة: نفس (عقل) الفيلسوف، أو أولئك الذين يبحثون عن حقائق الأشياء، شبيهة بالرجل الموثوق: "**الشك هو حالة نفسية ناتجة عن تكافؤ استدلالات مُتضّادة. إنّها حالة تتملّكنا حين تبدو الأدلّة المُتضّادة متساوية من جهة إلى أخرى**"[2]. انطلاقا من هذه الحالة، حالة حيرة النفس وتشتّتها، تبدأ مرحلة الكشف عن جميع مسالك الحلول الممكنة (diaporie). أمّا اللحظة الثّالثة والأخيرة فهي تُمثّل زوال الحيرة

---

(1) نظرا لأهمية هذه المسألة نكتفي هنا بالإشارة إليها على أن نخصّص لها عملا مستقلاّ.

(2) **"L'aporie est un état de l'âme résultant d'une égalité des raisonnements contraires: c'est l'état qui s'empare de nous lorsque les arguments dans les deux sens se manifestent à nous comme égaux de part et de l'autre".** P.Aubenque, *Sur la notion aristotélicienne d'aporie,* in *Aristote et les problèmes de méthode*, p.6.

وارتفاع الشك حيث تنفكّ النفس عن الوثاق وتُصبح حرّة في السير على سواء السبيل: مرحلة انحلال الشكوك(euporie).

بعد هذا العرض الموجز لأهمّ لحظات الشك عند أرسطو سنشرع في الفحص في إمكانية اعتبار تفسير ابن رشد للشكوك الأرسطية يُمثّل تفسيرا منسّقا ومنظّما وقع فيه الالتزام حرفيا بمنهج الشكوك المذكور أعلاه.

في مقدّمته التحليلية لتفسير ابن رشد لمقالة الباء يذهب بولويBauloyeإلى اعتبار أنّ أبا الوليد على غرار المترجم لم يُميّز بوضوح بين اللحظة الأولى (aporie) واللحظة الثانية (diaporie)، أيّ بين الشك كمجرّد أداة للتخلّص من المعضلات وبين الشك كحالة وجودية سيكولوجية للنفس البشرية. أمّا فيما يتعلّق باللحظة الثالثة (euporie) فيعتقد أنّ المترجم العربي قد استطاع بطريقة منظّمة أن يُعبّر عن معنى هذه اللحظة من خلال استخدامه لمفردات الدَرَك والإدراك[1]. ربّما تعود صعوبة التمييز الواضح بين لحظات الشك الثلاث إلى أرسطو ذاته[2].

قصد معالجة هذا المشكل والتثبّت في مدى وجاهة الملاحظات السابقة يبدو لنا من الواجب محاولة رسم إحصاء معجمي متعلّق بلحظات الشك الثلاث (aporie, diaporie, euporie). هل كان ابن رشد شاعرا بالفروقات الكامنة بين هذه المصطلحات؟ هل يمكن أن نعثر عنده على ألفاظ مترادفة لهذه اللحظات؟ من بين هذه اللحظات الثلاث أيّهما يمكن اعتبارها أكثر حسما وقطعا في المنهج الشكوكي؟

ب، 1 – اللحظة الأولى: الشكوك = أداة

لا نعثر، سواء في تفسير ابن رشد لمقالة الباء أو في الترجمة العربية القديمة لهذا الكتاب، على أيّة إشارة معجمية تتعلّق بفكرة كون الشك باعتباره aporie يدلّ على معنى الأداة التي تُستخدم في رفع المسائل الغامضة. ولكن في مقابل ذلك، يمكننا العثور عند أبي الوليد على معنى كونه يُمثّل شرطا منهجيا أو وسيلة إجرائية تُحقّق حصول العلم التّام. من ذلك تأكيده المتكرّر في عدّة مواضع على كون الشكوك ضرورية لوقوع العلم وأنّه لا يمكن معرفة الجهة التي من خلالها يرتفع الغموض إلاّ عندما نعرف الجهة التي

---

(1) **"le traducteur arabe procède certes de manière assez systématique pour les termes relatifs à l'euporie, le plus souvent traduits par *darak* et ses dérivés (saisir, percevoir par l'intelligence...),"** Averroès, *Grand Commentaire (Tafsir) de la Métaphysique, Livre Bêta*, p.19.

(2) **"Aristote lui-même ne faisait pas toujours une nette distinction entre aporie et diaporie".** *Averroès, Grand Commentaire de la Métaphysique, Livre Bêta*, p.19.

انظر كذلك المقال الذي ذكرناه سابقا لبيار أوبانك P.Aubenque ص 4.

من خلالها يقع الغموض: **"إنّ الطريق إلى حصول العلم هو أن تقع أوّلا تلك الشكوك التّي هي سبب غموضها ثمّ تنحلّ..."**[1].

الشّروع بالنظر في الشكوك إذن له غاية منهجية نافعة لأجل معرفة العلم المطلوب (ما بعد الطبيعة). في هذا السياق، نعتقد أنّ النصّ الأرسطي كان أبْيَنَ من الترجمة العربية في التعبير عن هذه الفكرة وذلك بسبب أنّه في الوقت الذي ركّز فيه المترجم على ضرورة البدء بالفحص عن المسائل الغامضة[2]، نرى أنّ المعلّم الأوّل قد ركّز على المنفعة المنهجية لهذه الشكوك[3].

على الرغم من أنّ الترجمة العربية القديمة لم تكن بيّنة مقارنة بالنصّ الأصلي المعاصر (الترجمة الفرنسية التّي حققها ج. تريكو) فيما يلحق بالاشتراط المنهجي للشكوك، فإنّ ابن رشد كشّارح عالم بالمتن الأرسطي سينتبه لاحقا إلى منفعة تقديم النظر في الشكوك وأهميته قبل البحث بحثا برهانيا في الميتافيزيقيا أو في الطبيعة[4].

ب، 2 – اللحظة الثّانية: الشكوك = diaporie

في هذه اللحظة بالذات سيرتبط مصطلح الشك في مقالة الباء بالفهم، والعقل، والنفس لكيْ يصل في مقالة الزاي إلى معنى الحيرة. في القائمة المفصّلة التّالية نلتقط جميع المفردات الدّالة على الشكّ (diaporie) باعتباره حالة سيكولوجية تتملّك النفس الإنسانية:

- مقالة الباء، التفسير1 – 3 ص 167: «**أقاويل مُشكّكة**».
- التفسير1-18 ص 168: «**وهذه المسائل هي التّي اختلف فيها النّاس لغموضها وغيرها من المسائل المتصعبة التّي أغفلوا الفحص عنها**».
- التفسير 1 – 8 – 10 و 11 ص 169: «**الأقاويل المتعارضة، وقوع ذلك الغموض، الجهة التّي يقع منها الغموض**».

---

(1) مقالة الباء، التفسير 1 8، ص 170.

(2) **إنّا لمضطّرون أن نتصفّح أوّلا المسائل الغامضة التّي ينبغي لنا أن نذكرها في العلم المطلوب هاهنا.** مقالة الباء، الفقرة 1، 1 ص 165.

(3) **"Il est nécessaire, dans l'intérêt de la science que nous cherchons, que nous commencions par l'examen des problèmes qu'il faudra d'abord discuter".** Aristote, *Métaphysique*, B1, 995a, 25.

(4) لقد فحصنا هذه المسألة في الجزء الذي خصّصناه للنظر في تقاطع العلوم مع علم ما بعد الطبيعة.

- التفسير1-1-3-5-6 و10 ص170: «ما يُصيب الفهم من النّكُول عند الأقاويل المُتضادّة في الشيء، لحق العقل الأقاويل المُتضادّة، الطريق التّي منها تقع الشكوك، وقوع الرباط، إنّ نسبة الشكوك من النفس نسبة الرباط من الأعضاء».
- التفسير2-3 ص 183: «يعتاص درك الحقيقة فيها (المطالب)».
- التفسير4-13 ص 194: «مشتبه جدًا».
- التفسير7-5 ص 207: «شكوك كثيرة لا يقدر على حلّها».
- التفسير9-15ص 217: «إنّ في الوقوف على درك الحقيقة في هذه الأشياء وحلّ هذه الشكوك صعوبة كثيرة جدًا».
- التفسير10-4 ص 224: «ليس يمكن أن يجمع بين هذه الأقاويل المتعارضة».
- التفسير11-4 ص 229: «الأقاويل التّي تثبت...والتّي تثبت نقيضها».
- التفسير11-11 ص233: «لمّا استوفى الحجج الموجبة أنّ النوع أشدّ تقدّما من الجنس أتا أيضا بحجّة موجبة أنّ الجنس أحقّ بالتقدّم».
- التفسير 16-4 ص 270: «شكوك كثيرة حلّها غامض أو غير ممكن».
- التفسير 16-3 ص272: «حيرة القدماء في الواحد وتضلالهم فيه هذا الضّلال».
- التفسير 16- 10و13 ص 273: «صعب الحلّ، قول شديد الإلباس يوهم».

في خضّم اللحظة الثّانية من الشك تتحيّر النفس بسبب الأقاويل المُتضادّة الكامنة في كلّ مسألة غامضة. وبما أنّها تتأرجح بين حجج متكافئة تماما فهي تبقى عاجزة على أن تكون ضدّ أو مع. هذا ولا ينحصر سبب التأرجح في تعادل قوّة الاستدلالات وإنّما أيضا له أسباب أخرى. مثال ذلك هل أنّ آراء الفلاسفة فيما يخصّ بعض المسائل الهامّة متواضع عليها دائما؟ كلاّ إطلاقا، فأغلب هذه المسائل تُمثّل موضوعات نزاع وخصام بين بعضهم البعض[1]. يستطيع العقل أمام المسألة الواحدة إثبات حجج تدعّم

(1) يمثل الجوهر في نظرنا مثالا فلسفيا جيّدا على النزاعات القائمة بين الفلاسفة سواء من جهة تعريفه، أو من جهة تحديد طبيعته، أو من جهة إحصاء أنواعه. إنّه عند أرسطو موضوع خلاف بين الفلاسفة القدامى والمحدثين:

"Et, en vérité, l'objet éternel de toutes les recherches, présentes et passées, la question toujours posée: qu'est-ce que l'Etre? Revient à ceci: qu'est-ce que la substance?" Aristote, *Métaphysique*, Z1, 1028b, 3.

انظر كذلك **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، التفسير5، 8ص ص 758-759.

(أطروحة) وحجج تنفي (نقيض أطروحة). يُقدّم ابن رشد المثال التّالي: هل المبادئ هي الأجناس الكليّة أم الأشياء الجزئية؟[1]

قصد إيجاد حلّ لهذا الشك يُقدّم ابن رشد حجّة مدّعمة ومثبتة بكون مبادئ الموجودات هي الأمور الشّخصية: "**ومع هذا إن أراد أحد أن يعلم طبائع سائر الأشياء فليفحص ليعلم من أيّ الأجزاء ركّبت كقولنا إن أراد أحد أن يعلم طبائع السرير فليفحص ليعلم من أيّ الأجزاء رُكّب السرير فإنّه إذا علم من أيّ الأجزاء رُكّب السرير وكيف قُوّم فهنالك يعلم طبيعة السرير**"[2].

ولكن في المقابل نجد حجّة أخرى تنفي: المبادئ هي الأجناس الكليّة. إذا ما تقرّر، اعتمادا على الحجّة السابقة، أنّ معرفتنا بالشئ تقتضي معرفة بالعناصر الجزئية المُكوّنة له، فإنّه يجب عندئذ الاعتراف أنّه من خلال الحدود تحصل معرفة الأشياء. ولمّا كنّا نعرف الحدود بفضل معرفتنا بالأجناس، فإنّه ينتج عن ذلك بالضرورة أنّنا لا نقدر على معرفة الشئ إلاّ من خلال جنسه. وإذا ما أضفنا إلى ذلك أنّ الأشياء تُعرف من خلال المبادئ، فإنّنا نستخلص أنّ الأجناس هي المبادئ[3].

كلّ أطروحة مُقدّمة تحمل بالضرورة حُججا مقنعة ومحمودة تدفعنا إلى السقوط في الحيرة، والغموض، وفي نكول الفهم، والاشتباه، والالتباس...بُغية رسم هذه الحالة المؤلمة استعان بعض الكتّاب المعاصرين بمجاز صورة الرجل الموثوق (B1,995a,30): وقوع الشكوك في النفس شبيه بالرجل المُقيّد بالوثاق. نجد عند أرسطو صورة مجازية أخرى جدّ مُعبّرة: "**إنّ حال العقل في النفس منّا (...) هو في الطبيعة في غاية البيان يُشبه حال عيون الخفّاش عند ضياء الشّمس**"[4].

لنتبه هنا إلى أنّ الشكوك لا تدخل في صنف المعارف الأوّل (les choses évidentes حسب أرسطو)، والتّي هي أمور معقولة في أنفسها، وإنّما تدخل في صنف الأشياء التّي نحن نُصيّرها معقولة[5]. يشمل الصنف الأوّل النظر في المبدأ الأوّل (صفات الله وأفعاله) والمبادئ المفارقة البريّة من الهيولى (العقول المفارقة). وهي كما نلاحظ لم تُمثّل موضوعا للشكوك الواردة في مقالة الباء، وإنّما موضوع مقالة مستقلّة ومفردة برأسها هي مقالة اللاّم. أمّا فيما يتعلّق بالصنف الثّاني فنجده يتألّف أساسا من مسائل البرهان وكلّ

---

(1) انظر مقالة الباء، التفسير10، 10 ص 220.

(2) المصدر السابق، التفسير4، ص 222.

(3) Averroès, *Grand Commentaire de la Métaphysique, Livre Bêta*, p. 76.

(4) مقالة الألف الصغرى، الفقرة1، 8 ص 4. انظر أرسطو، كتاب ما بعد الطبيعة، α1، 993 ب، 10 : **"De même, en effet, que les yeux des chauve-souris sont éblouis par la lumière du jour, ainsi l'intelligence de notre âme est éblouie par les choses les plus naturellement évidentes".**

(5) انظر مقالة الألف الصغرى، التفسير1، 1 ص 8.

ما ينطبق عليه القياس بمختلف أنواعه وأشكاله. إذن ولمّا تبيّن أنّ الشكوك لاحقة بالأشياء القياسية، أيّ التي يُقام عليها القياس البرهاني فإنّنا نستنتج عندئذ أنّ المسائل الغامضة يمكن أن تنحلّ إمّا جدليا وإمّا برهانيا.

ب، 3-اللحظة الثّالثة: الشكوك = euporie

دون أدنى شكّ تُمثّل اللحظة الثّانية والثّالثة عند أرسطو و ابن رشد مرحلتين حاسمتين في "حياة الشك"[1]. من ذلك أنّه إذا كانت اللحظة الثّانية مشدودة إلى النفس البشرية تمنعها من إيجاد حلّ للشك، فإنّنا نُلاحظ أنّ اللحظة الثّالثة ستحرّر النفس وتمدّها بالطّاقة اللازمة لوضع حدّ لهذه الحيرة الدائمة. في القائمة التّالية سنحاول إحصاء جميع المفردات الدّالة على كون الشكوك قابلة للحلّ:

- مقالة الباء، التفسير1 – 1 ص167: «**حلّها[الأقاويل المتناقضة] من قبل البرهان**».
- التفسير1- 5 – 10- 11 – 12 – 16 ص 169: «**العلم المطلوب الذي يحصل بعد منها هو العلم الذي به ينحلّ الغموض، يرتفع الغموض، الجهة التّي ينحلّ بها الغموض، يحلّ الرباط**».
- التفسير 1 – 4 – 5 - 8 ص 170: «**تنحلّ الشكوك، الجهة التّي منها يحلّ الرباط، حصول العلم**».
- التفسير9 -14 ص217: «**الوقوف على درك الحقيقة وحلّ هذه الشكوك**».
- التفسير 12 – 17 ص 240: «**وقد حلّ هو[أرسطو] هذا الشك**».
- التفسير 16 – 16 ص ص 271 - 272: «**وهذه الشكوك تنحلّ**».

---

[1] يعكس افتراق الشك عند أرسطو إلى ثلاث لحظات متواليّة تشابها مع التصوّر الكلاسيكي لبنية التراجيديا الإغريقية. ذلك أنّ التراجيديا في تعريفها القديم، والمتواصل إلى اليوم تحدّ كوحدة، لها بداية (تتمثّل في عرض الحكاية والشّخوص (الفواعل) والفكر والمشهد... = aporie)، ووسط (تمثّل ما نعبّر عنه بعقدة الحكاية وهي المرحلة التّي تحدث فيها الكارثة والفاجعة = diaporie)، ونهاية (انحلال العقدة وانفراجها = euporie). يعرّف أرسطو في كتاب الشّعر مراحل الترجيديا على النحو التّالي:

"Est commencement ce qui de soi ne succède pas nécessairement à une autre chose, tandis qu'après il y a une autre chose qui de par la nature même est ou se produit; est fin, au contraire, ce qui de soi, de par la nature, succède à une autre chose, nécessairement ou la plus part du temps, tandis qu'après il n'y rien d'autre; est milieu ce qui de soi succède à autre et est suivi d'autre chose". Aristote, *Poétique*, 1450b, 27. Voir également, Victor Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, pp. 307 – 308.

الفصل الثّاني

في إحصاء الشكوك وتحديد طبائعها

1- في أسباب كون مقالة الباء جدلية:

نستطيع أن نُصرّح اليوم، ونحن مطمئنين، إلى أنّ أغلب شرّاح أرسطو المشّائين مجمعون تقريبا على أنّ أهمّ ما يُميّز مقالة الباء هو أنّها مقالة جدلية بامتياز. معنى جدلية أنّ أكثر المقدّمات المُستخدمة فيها - وذلك سواء للإثبات أو للنفي - هي مقدّمات مشهورة ومحمودة: **"إنّ الآراء المشهورة هي تلك الآراء التي يَعترف بها جميع الناس أو أغلبهم أو الحكماء منهم إمّا جميعهم أو بعضا منهم أو في الأخير أكثرهم شهرة وذيوعا".**[1]

هكذا إذن فإنّ الأدلّة والحجج المعروضة في ثنايا كامل هذه المقالة لا تعدو أن تكون سوى غير يقينية، وغير أوليّة، و ذات وسط، لأنّ هذه الخاصيّات هي من شروط البرهان وليست لها صلة بالجدل فخاصيّاته مغايرة لهذه. أيضا إذا ما أثبتنا أنّ إمكانية الكذب في القضايا الجدلية أكثر من إمكانية الصدق[2]، فإنّنا عندئذ يجب أن نُسلّم بأنّ جميع الحلول المُقترحة في هذه المقالة لن تكون بلغة اليوم حاسمة وقاطعة. إنّ السؤال الذي يطرح نفسه الآن لماذا لم يُجر أرسطو طريقة البرهان في كتاب الباء بالرغم من كون غايته القصوى كما رسمها في مُستهلّ كتابه **ما بعد الطبيعة** لم تكن إلاّ حصول اليقين التّام؟

كيْ يَردّ ابن رشد على هذا السؤال يُقدّم في تمهيد مقالة الباء ثلاثة أسباب تؤكّد ضرورة بدء النظر في المسائل الغامضة بعرضها أوّلا على محكّ الجدل قبل أن نمرّ بها إلى محكّ البرهان. ينبغي التنبيه هنا إلى أنّ هذا الاضطّرار لا يدخل في معنى الضرورة التّي تُقال بمعنى أوّل ومطلق ولكن يدخل في معنى الضرورة المشتّقة، أي التّي تُقال بمعاني حافّة ومجاورة[3].

---

[1] **"Sont probables les opinions qui sont reçues par tous les hommes, ou par la plus part d'entre eux, ou par les sages, et, parmi ces derniers, soit par tous, soit par la plus part, soit enfin par les plus notables et les plus illustres".** Aristote, *Les Topiques*, Livres I, 100b, 18, 21.[ترجمة المؤلّف].

[2] انظر ابن رشد، **الشّرح الكبير لكتاب البرهان لارسطاطاليس**، ص 199.

[3] تقال الضرورة أوّلا على **الشئ الذي ليس يمكن أن يكون بنوع آخر**. وهذه هي أحد أهمّ خاصيّات المقدّمة البرهانية. سننظر لاحقا في أشكال حضور معاني هذا المصطلح في المنطق (البرهان) وفي الميتافيزيقا (مناقشة ابن رشد لفكرة واجب الوجود عند ابن سينا جاءت في سياق الحديث عن دلالات الضرورة). انظر **الشّرح الكبير لكتاب البرهان لارسطاطاليس**، ص 216، ومقالة الدّال، التفسير6، 5 ص 521. ومن هذه الضرورة المطلقة يمكننا اشتقاق جميع بقية المعاني الحافّة بها. انظر إلى الأمثلة التّي يقدّمها أرسطو في كتاب **ما بعد الطبيعة**، كتاب الدال، 5، 1015 ا، 20.

بعبارة أخرى، إنّ ضرورة الفحص فحصا جدليا في محتوى مقالة الباء هو شرط مهمّ ولكنّه ليس الأهمّ لحصول العلم التّام: "**وهذا الاضطّرار[وجوب النظر أوّلا في الشكوك] هو لمكان حصول العلم الأتمّ لا أنّ هذا الترتيب هو ضروري في حصول العلم بإطلاق بل حصول العلم التّام الذي في الغاية**"[1].

إنّ السبب الأوّل الذي من أجله جاءت مقالة الباءذات طبيعة جدلية يَكْمُنُ في فكرة العلم. إنّنا نعرف أنّ مصطلح العلم هو مصطلح ملتبس عند أرسطو. من مظاهر هذا الالتباس أنّه لا يمكننا الحديث فيه عن علم واحد ولكن عن عدّة أنواع من العلوم. كلّ علم يختلف عن الآخر ببعض الخصائص والشّروط على أنّ هذه الفكرة لا تعني أنّ العلوم عند المعلّم الأوّل هي على شاكلة صفائح مفصولةالواحدة عن الأخرى، وأنّه لا يوجد أيّ اتصال بينها.

على العكس من ذلك تماما فالعلوم عنده تتواصل بأوجه متعدّدةومختلفة. ومن بين هذه الأوجه أنّ بعض العلوم يُنظر إليها كمرحلة انتقالية إلى علم آخر. مثال ذلك صناعتا الجدل والبرهان، إذ يُثبت ابن رشد في عديد المواضع أنّ الجدل هو توطئة ومقدّمة جُعلت لارتياض الأذهان على معرفة الأشياء من خلال معرفة عللها[2].

نعتقد أنّ مقالة الباء تُمثّل مرحلة تحضيرية تسمح لنا ليس فقط بمعالجة المسائل الغامضة معالجة جدلية، وإنّما أيضا تُعدّنا نفسيا وذهنيا للدخول في مرحلة البرهان. في هذا السياق، نستطيع أن نلاحظ أنّ القدامى اعتبروا مقالات الألف الصغرى، والكبرى، والباء تمثّل البداية الفعلية لكتاب **ما بعد الطبيعة**، ليس من جهة كونها توجد على رأس هذا الكتاب، وإنّما من جهة كونها مقالات جدلية: "**وبالواجب كانت هذه المقالة [الباء] تاليّة للمقالة الأولى والثّانيةومتقدّمة على سائر المقالات أمّا كونها تاليّة للمقالتين المتقدّمتين فلأنّ ما في المقالتين المتقدّمتين هو أيضا مما تضعه صناعة الجدل**"[3].

(1) مقالة الباء، التفسير1، 13 ص 168.

(2) "**وأمّا منفعتها [صناعة الجدل] في العلوم النظرية فذلك من وجوه، أحدها أنّا متى أردنا أن نقف على الحقّ في مطلوب ما فعسر علينا ذلك أمكننا بهذه الصناعة أن نأتي في ذلك المطلوب بقياسين متناقضين أحدهما يثبته والأخر يبطله. فإذا فعلنا ذلك أمكننا بسهولة أن نميّز الجزء الصادق الذي في ذينك القولين المتناقضين من الكاذب بأنّ نسبر مقدّمات القياسين بالسبارات حتى نخلّص المحمولات الذاتية منها عن العرضية**". ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، الجزء الأوّل، 1101 34 – 37، § 5 ص 32.

(3) مقالة اللاّم، التمهيد، 16- 3 ص ص 1398 – 1399.

أمّا فيما يتعلّق بالسبب الثّاني فيحمل معنى منطقيا. ذلك أنّه إذا ما قرّرنا في مقدّمة أولى **إنّ وقوع الغموض مُتقدّم على ارتفاعه والجهة التّي منها يقع الغموض غير الجهة التّي منها يرتفع الغموض**[1]. وإذا ما أضفنا إلى ذلك مقدّمة ثانية تُصرّح بأنّ المطالب التّي فحصت فيها مقالة الباء هي على درجة من الغموض والالتباس، وأنّها يمكن أن تحلّ بأقاويل مشهورة، فإنّنا نستنتج ضرورة أنّ النظر الجدلي في الغموض اللاّحق بهذه المسائل، بعبارة أخرى مقالة الباء، ينبغي منهجيا أنّ يوضع قبل النظر في الحلول المناسبة لها.

إنّ الرجل الذي يستغني عن الجدل في الفحص عن المسائل، سواء أكانت هذه المسائل نظرية أو عملية، شبيه، بجهة أو بأخرى عند ابن رشد، برجلين عالقين في وضعيتين مُزريتين: الرجل المُقيّد بالأغلال والرجل الذي ظلّ سواء السبيل. إذا كانت وضعية الرجل المُقيّد موضوع السبب الثّاني المذكور آنفا، فإنّ وضعية الرجل الضّال ستكون موضوع السبب الثّالث.

أمّا فيما يخصّ السبب الثّالث فنلاحظ أنّ أبا الوليد لم يذكر الشيء الكثير. ربّما يعود ذلك إلى أنّه لا يوجد فارق هام بين السببين الثّاني والثّالث، ذلك أنّ الجدل ضروري لأنّه يساعدنا في التعرّف على بعض الغموض اللاّحق ببعض المسائل. غير أنّ أهمّية الجدل لا تتوقّف عند هذه النقطة فهو أوسع من ذلك. فنحن لا نقدر على حلّ الشكوك بطريقة برهانية ونحن نجهل الجدل، إذ بفضله نستطيع معرفة شروط القياس اليقيني وطبيعته.

أن نعرف حلاّ برهانيا لمسألة عويصة دون إلمام بمقدار الغموض الكامن فيها شبيه بالرجل الذي تكون قدماه على السبيل المستقيمة وهو في واقع الأمر يجهل ذلك: **"ثمّ أتى بعلّة أخرى في الابتداء بالفحص عن الغموض التّي في المسائل... يُريد أنّه من عرف الشيء قبل أن يعرف مقدار غموضه يُشبه الذين تكون أقدامهم على السبيل المستقيمة وهم لا يعرفون أنّ أقدامهم عليها"**[2].

2- طبيعة الشكوك: الشك الأوّل

من المفيد، على الأقلّ للذي يُريد فهم الدور الذي تختصّ به الشكوك في مقالة الباء، قبل شروع النظر في المسألة الغامضة الأولى أن نؤكّد بعض الملاحظات المتعلّقة سواء بالشكوك أو بالأقاويل الجدلية. الملاحظة الأولى هي أنّ ابن رشد منذ البداية يُميّز بين مطلب المسألة الغامضة وبين الأقاويل الجدلية التّي تُحمل عليها المسألة.

---

(1) **"ولمّا ذكر أنّ سبب الابتداء بالفحص عن الأشياء الغامضة هو أنّ وقوع ذلك الغموض متقدّم على ارتفاعه والجهة التّي منها يقع الغموض غير الجهة التّي منها يرتفع الغموض والجهة التّي يقع منها الغموض شبيهة بالرباط والجهة التّي ينحلّ بها الغموض شبيهة بحلّ الرباط"**. مقالة الباء، التفسير 1، 9 ص 169.

(2) المصدر السابق، 12 ص 170.

يُمثّل الأوّل (مطلب المسألة) موضوعا علميا، سواء أكان متعلّقا بعلم ما بعد الطبيعة أو بعلم الطبيعة، لذلك نجده غالبا ما ينعت ببعض النعوت من قبيل غامض، وصعب، وعويص... بينما توصف الثّانية (الأقاويل الجدلية) بأسماء مُركّبة مثل أقاويل متناقضة، وأقاويل مُتضادة، وأقاويل مُشكّكة...يبدو هذا التمييز هامّا لأنّه سوف يسمح لنا، في موضع أوّل، بالتأكيد على الفارق بين الأقاويل الجدلية والأقاويل البرهانية كما سَيُبيّن لنا، في موضع ثان، مختلف أنواع الشكوك.

أمّا الملاحظة الثّانية فهي تتعلّق بأنواع الشكوك. إذ يؤكّد أبو الوليد أنّ هناك نوعين من المسائل الغامضة: النوع الأوّل هو المسائل "**التّي اختلف فيها النّاس في هذا العلم [ما بعد الطبيعة] لغموضها**" بينما النوع الثّاني فهي بقية "**المسائل المُتصعّبة التّي أغفلوا [الفلاسفة] الفحص عنها**"[1]. من البيّن أنّ النوع الأوّل من الشكوك هو الذي سيشغل حيّزا هامّا في تفسير ابن رشد لمقالة الباء لأرسطو: "**المسائل الغامضة عند الشّارح [الأكبر] هي على وجه التأكيد تلك المسائل التّي تثير التناقضات في مختلف الآراء المشتركة**"[2].

أخيرا فيما يخصّ الملاحظة الثّالثة فهي تؤكّد أنّه في سبيل الفحص عن الشكوك فإنّه ينبغي المرور بمرحلتين مميزتين: تهتمّ المرحلة الأولى بالنظر في المسائل الغامضة من جهة الجدل، بمعنى استخدام الأقاويل الجدلية المتناقضة في مسألة مسألة قصد بلوغ نتائج صادقة. ولّما كانت النتائج الصادقة ليست بالضرورة نتاجا برهانيا أو علميا، ذلك أنّه يمكن استنباط نتيجة صادقة من خلال مقدّمة مشهورة[3]، فإنّه يمكن عندئذ استنتاج أنّ المسائل الغامضة ينبغي أن تمرّ بمرحلة ثانية وهي المرحلة البرهانية[4].

هدفنا الحالي هو استقصاء النظر في طبيعة الشكوك في مرحلتها الأولى لأنّها تمثّل الموضوع المميّز لمقالة الباء. ولّما كنّا نقول "طبيعة الشكوك" فإنّه يجب أن نُدقق في المعنى الذي ينبغي أن يدُلّ عليه هذا اللفظ.

---

(1) المصدر السابق، 16 ص 168. يمكننا إضافة نوع ثالث من المسائل نستطيع أن نطلق عليه "مسائل مستحدثة أو مبتدعة" لأنّها لم توضع من قبل أرسطو ذاته، وإنّما وضعت منقبل شرّاحه المشّائيين العرب كالفارابي وابن سينا، وهي عند الأوّل مسائل منطقية بينما عند الثّاني مسائل ميتافيزيقية. انظر الأمثلة التّي أوردها ابن رشد في **الشّرح الكبير لكتاب البرهان**، المقالة الأولى، الفصل الأوّل (**نظرية البرهان**) ص،194 و **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، التفسير9، 8 ص 779.

(2) **"[Les questions obscures sont] essentiellement, pour le Commentateur, les questions que suscitent les contradictions des diverses opinions communes".** *Grand Commentaire de la Métaphysique, Livre Bêta*, chapitre premier, p. 26.

(3) "**ولذلك قد يمكن الإنسان أن ينتج من مقدّمات صادقة غير ضرورية نتيجة صادقة إمّا ضرورية، وإمّا غير ضرورية. أمّا** غير ضرورية: فبالذات، وأمّا ضرورية: فبالعرض. وكيفما كان، فهذا **النحو من القياس ليس برهانا**". شرح كتاب البرهان، المقالة الأولى، الفصل السادس (مقدّمات البرهان ذاتية وضرورية)، ص 257.

(4) "**وأمّا في هذا الكتاب [مقالة الباء] فرأى أن يقدّم الأقاويل الجدلية في جميع المطالب العويصة التّي في هذه الصناعة ويفرد القول فيها على حدة ثمّ يأتي بالبراهين التّي تخصّ مطلوبا مطلوبا في الموضع اللائق به من مقالات هذا العلم**". مقالة الباء، التفسير1، 6 ص 167.

إنّ المعنى المقصود بهذا اللفظ لا يدُلّ على معاني الغموض، والالتباس، و الصعوبة... وإنّما يجب أن يُحمل على طبيعة الأقاويل (الحجج) المتناقضة، والمتضّادة، والجدلية...إذ بينما يهتمّ المعنى الأوّل بوصف موضوع الشك، فإنّ المعنى الثّاني يتعلّق برسم طبيعة الأقاويل. سنحاول معاينة المعنى الأخير وذلك من خلال النظر في كيفية فحص ابن رشد لهذه الأقاويل؟ هل جميعها جدلية أم أنّ بعضا منها برهانية؟

لئن كان ابن رشد يُدرك جيّدا الشّرط الأرسطي في كون أغلب الأقاويل المستخدمة في مقالة الباء ينبغي أن تكون جدلية[1]، فإنّه يخرق هذا الشرط حينما سيعتبر لاحقا أنّ بعض المسائل الغامضة يمكن أن تكون لها حلول برهانية. يبدو الشك الأوّل المذكور في مقالة الباء، التفسير2 ، 7 ص 175 ، مثالا جيّدا على ما نُريد تأكيده. موضوع الشك الأوّل هو التّالي: هل النظر في جميع أجناس العلل يعود بالنظر إلى علم واحد أو إلى علوم كثيرة؟

ستحلّ هذه المسألة في مقالتي الباء، التفسير3 ، ص ص 185- 192 والجيم، التفسير،1 ص ص 297- 300. نعثر في هذين الموضعين على الحلّ نفسه لهذا الشك مع ملاحظة أنّ الحجج المستعملة في كل موضع مختلفة من سياق لآخر سواء من جهة النوع (طبيعة الحجج) أو من جهة الكمية (عدد الحجج).

لنشرع في الفحص عن الأقاويل المستخدمة في الموضع الأوّل. ماهو جدير بالملاحظة هو أنّ أبا الوليد لم يميّز بوضوح بين حجج الأطروحة وحجج الأطروحة النقيضة. يمكن أن يُرجع هذا إلى شبه الإجماع الذي بين الفلاسفة حول طبيعة حلّ الشك الأوّل. يُصنّف ابن رشد حجّة أصحاب الأطروحة النقيضة بكونها مقدّمة مشهورة[2]. ذلك أنّه حسب ظنّهم إذا ما أقررنا أنّ علم الأضداد علم واحد[3]، مثال ذلك موضوع نظر صناعة الطب المرض والصحة، وإذا ما تبيّن أنّ علل الموجودات متضّادة (العلّة الصورية التّي تهتمّ بوضع حدّ الشئ هي على النقيض من العلّة المادية التّي تنظر في مادة الشئ)، ينتج عن ذلك ضرورة أنّ جميع أجناس العلل تعود بالنظر إلى علم واحد.

غير أنّ هذه النتيجة خاطئة لأنّه "**من المعلوم بنفسه أنّه ليس توجد جميع العلل الأربعة لجميع أجناس الموجودات**"[4]. بُغية البرهنة على أنّ النظر في العلل يعود إلى علوم كثيرة، يستخدم ابن رشد جملة من الأقاويل الجدلية، التّي ذكر البعض منها في مقالتيْ الألف الصغرى والكبرى. لقد أكّدنا على أنّ هاتين

---

(1) "**ولذلك كان هذا القول جدليا على ما شرط أن تكون الأقاويل المستعملة في هذه المقالة**". مقالة الباء، التفسير،3 2 ص 186.

(2) المصدر السابق.

(3) **"La science des opposés est une, et le Multiple est opposé à l'un; or, une seule et même science traite de la négation et de la privation, par le fait dans l'un et l'autre cas..."** Aristote, *Métaphysique*, *Gamma*,2, 1004a,9.

(4) مقالة الباء، التفسير3، 8 ص 186.

المقالتين جدليتان مثلهما في ذلك مثل مقالة الباء. إذا ما تبيّن أنّ العلوم كثيرة: العلم الطبيعي، والعلم الرياضي، والعلم الإلهي (الحكمة)... وإذا ما تبيّن كذلك أنّ جميع العلل لا يمكنها أن توجد في جميع الموجودات لأنّ بعضها موجودات طبيعية، وبعضها رياضية، وبعضها الآخر موجودات مفارقة، فإنّه ينتج عن ذلك منطقيا: "**وإنّما وجب أن تكون بعض العلوم تختصّ بإعطاء سبب دون سبب لأنّه ليس كلّ واحد من الأجناس التي ينظر فيها العلوم توجد له الأسباب الأربعة مثل ما توجد للبيت يعني أنّ هذا إنّما يوجد للعلم الطبيعي فقط**"[1].

نلاحظ أنّ أغلب المقدّمات المُستخدمة لحلّ الشك الأوّل هي مقدّمات صادقة. إنّنا نعرف أنّ أحد الشّروط الضرورية المطلقة في كون المقدّمة برهانية هي أن تكون صادقة[2] . هكذا يبدو في بادئ الرأي أنّنا نقع في مفارقة: فمن جهة نَسِمُ الأقاويل المُستعملة في مقالة الباء بالجدلية، باعتبار كونها صادقة، ومن جهة أخرى، نؤكّد على أنّ مقدّمات القياس اليقيني ينبغي أن تكون هي الأخرى صادقة. بُغية رفع هذا التناقض يجب علينا تمحيص النظر في دلالة لفظة صادق في القول البرهاني. هل أنّ نوعيْ القياس الجدلي والبرهاني يحملان المعنى نفسه للفظة صادق؟

يُعرّف ابن رشد في **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الجيم، التفسير27 2،ص 455 ، الصادق من جهة مطابقة الفكر (العقل) للوجود (الواقع). عندما يَنْسُب الفكر إلى موضوع ما محمولا مُحدّدا، سواء أكان ذلك بالإثبات أو بالنفي، فإنّه يُصرّح بما هو صادق، أمّا حينما يَنْسُب الفكر إلى الموضوع و إلى المحمول شيئا ما بكيفية أخرى غير مُحدّدة، فإنّه يُصرّح بما هو كاذب:"**وإذا تبيّن أنّ حدّ الصادق غير حدّ الكاذب فإنّ الذي يقول فيما هو موجود أنّهليس بموجود هو كاذب والذي يقول فيما ليس موجودا أنّه موجود كاذب أيضا يُريد [أرسطو] والصادق من إيجاب أو سلب هو الذي يكون من خارج النفس على ماهو عليه في النفس على والكاذب ضدّ ذلك**." هكذا يتبيّن إذن أنّ الصدق في المقدّمة البرهانية لا يمكنه إطلاقا أن يحتمل الكذب

---

(1) المصدر السابق، 8 ص 186. نلاحظ أنّ مثال المنزل والذي فيه نعثر على جميع أنواع العلل إنّما ذكر كمضّاد للعلوم. ففي الوقت الذّي نجد في مثال المنزل العلّة الصورية (حدّ المنزل)، والعلّة الغائية (بناء المنزل)، والعلّة الفاعلة (البناء)، والعلّة المادّية (التراب والحجارة)، فإنّنا نجد بقية العلوم تتقاسم العلل الأربعة: العلّتان الصورية والغائية هما موضوعا الحكمة المطلقة، أمّا العلّتان الفاعلة والمادّية فيمثّلان موضوعي نظر العلم الطبيعي. انظر أرسطو، **كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الباء، 2، 996 ب، 6.

(2) "**فبيّن أنّه يجب أن تكون مقدّمات القياس البرهاني صادقة وأوائل وغير معروفة بحدّ أوسط وأن تكون أعرف من النتيجة وأن تكون علّة للنتيجة بالوجهين جميعا أعني علّة لعلمنا بالنتيجة وعلّة لوجود ذلك الشئ المنتج نفسه**." ابن رشد، **تلخيص كتاب البرهان**، المقالة الأولى من البرهان، الفصل الثاني، العلم والبرهان، ص 49، تحقيق وشرح عبد الرحمان بدوي، 1984.

لأنّه يبقى دائما وأبدا، رغم تبدّل المكان وتغيّر الزمان، يقينيا، أمّا فيما يخُصّ الصدق العالق بالمقدّمة الجدلية فإنّه يُرسم في، **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، كصدق من درجةثانية لأنّه يحتمل إمكان الكذب[1].

هذا كلّ ما يمكن قوله فيما يتعلّق بطبيعة الحجج المثبتةفي الشك الأوّل والتّي ستفضي بنا إلى حلّ برهاني بالرغم من كونها جدلية. ذلك أنّه حسب الشّارح الأكبر يمكن لبعض الأقاويل الجدلية أن تؤدّي إلى معنى برهاني وهذا ما ينطبق تماما على الشك الأوّل: **فقد تبيّن من هذا أنّ لمعرفة كلّ واحد من أجناس هذه العلل علم يختصّ به وأنّ هاهنا علما واحدا يُسمّى حكمة وهو الذي يختصّ بالنظر في الصورة الأولى والغاية الأولى والقول الذي أدّى إلى هذا المعنى هو برهاني و الأقاويل التّي قدّمها [أرسطو] مناقضة له هي جدلية**[2].

3 – عدد الشكوك:

يُقسّم أرسطو مقالة الباء إلى جزئين مُميّزين: يتكوّن الجزء الأوّل، وهو الباء 1 ، من أربعة عشرة معضلة. استبق أرسطو جملة هذه الشكوك بتوطئة مقتضبة تؤكّد على أنّه **إذا ما أردنا حلّ مشكلا ما فإنّه من الأفضل الفحص عنه بعناية**[3]. أمّا الجزء الثّاني، وهو الباء 2–6 ، فيمثّل تحليلا شِبه مُفصّل لهذه الشكوك، علما بأنّ ترتيبها الوارد في الموضع الأوّل لا يتناسب تماما مع الترتيب الوارد في الموضع الثّاني[4].إذ بينما

---

(1) **"وأمّا إذا اعتقد الإمكان فإنّه يكون إمّا جدليا وإمّا بلاغيا".شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، المقالة الأولى، الفصل الأوّل، **نظرية البرهان**، ص 198.

(2) مقالة الباء، التفسير3 1، ص 192 . ينبغي التنبيه إلى ملاحظتين: الملاحظة الأولى هي أنّ المرحلة الثانيةللشك الأوّل (المرحلة البرهانية) سنفحص فيها لاحقا عندما نشرع في صياغةالشك الأوّل، والثّاني، والثّالث. أمّا الملاحظة الثّانية فهي تتعلّق بالإشارة إلى أنّ الفحص المطبّق على طبيعة أقاويل الشك الأوّل يمكن أن يتكرّر بدوره أيضا في الشك الرّابع و السابع. ذلك أنّه في الشك الرّابع، والذي يتساءل حول **"هل العلم بالأعراض الموجودة في جنس جنس من أجناس الموجودات لعلم واحد من علوم الصنائع النظرية أو لأكثر من علم واحد من علوم الصنائع النظرية؟"** (مقالة الباء، التفسير5، 1 ص 199)، سوف تكون أقاويله جدلية (انظر مقالة الباء، التفسير5،10 – 4 ص ص 199 - 201). ولكن **إذا أخذ القول عامّا في كلّ علم أتا جدليا وإذا فصّل الأمر كان حقّا**. (انظر المصدر السابق، التفسير5، 3 ص 201). أمّا فيما يتعلّق بالشك السّابع، والذي يتساءل حول **"هل ينبغي أن يظنّ أنّ الاسطقسات والأوائل هي الأجناس أم هي التّي منها كينونة جميع الأشياء؟"** (المصدر السابق، التفسير10، 17-1 ص ص 217 - 218) فكلّ أقاويله مشهورة (انظر المصدر السابق، التفسير11، 14 ص 230).

(3) **" Quand on veut résoudre une difficulté, il est bon de la développer avec soin".** Aristote, *Métaphysique*, B1, 995a, 28.

(4) **"Le nombre des apories développées et l'ordre dans lequel elles sont présentées en B2-6 ne correspondent cependant pas tout à fait à la liste établie en B1..".** *Averroès, Grand Commentaire de la Métaphysique, Livre Bêta*, traduit par Laurence Bauloye, p.31.

تُعْرَضُ الشكوك في الباء1 بطريقة تصاعدية منتظمة (بداية من الشك الأوّل وصولا إلى الشك الرّابع عشر)، فإنّها تُعْرَضُ في الباء 2 – 6 بطريقة جدّ مشوّشة[1].

في المقابل، يتفقّكلّ من ابن رشد و الاسكندر الأفروديسي في تقسيم مقالة الباء إلى ثلاثة أجزاء متفاوتة: بالنسبة إلى الاسكندر يتكوّن الجزء الأوّل من الفصل الأوّل، 995 أ 24 – 995 ب 4 ، وهو يُمثّل قولا في أهمّ المقاصد التّي أرادها أرسطو فيما يخُصّ المنفعة والضرورة اللاحقتين بشرح بعض الشكوك بُغية رفع الحيرة عن النفس. أمّا الجزء الثّاني فيحتوي على بقية الفصل الأوّل، 995 ب – 996 أ 17 ، وفيه يَعْرِضُ أرسطو قائمة الشكوك التّي ينبغي للعقل معاينتها وفحصها بتمعّن. وأخيرا الجزء الثّالث يتضمّن الفصول 2 – 6 وهي كلّها تُمثّل مناقشة مُفصّلة لجميع الشكوك[2]. لننتبه إلى أنّ الاسكندر الأفروديسي قسّم الفصل الأوّل، الباء1 عند أرسطو، إلى جزئين مستقلّين برأسيهما وهو الأمر الذي سنعثر عليه عند ابن رشد كذلك.

بالنسبة إلى ابن رشد، وتبعا لمنطق البنية الداخلية لمقالة الباء، يُقسّم هذه المقالة إلى ثلاثة أجزاء: يتكوّن الجزء الأوّل من توطئة، الفقرة1 ، 6 ص 165 – التفسير1 ، 11 ص 171 ، فيها يُحدّد الشّارح الأكبر نقطتين مهمّتين: النقطة الأولى هو التعليم الذي ينبغي أن نسلكه في الفحص عن المسائل الغامضة ، سواء أكانت لاحقة بعلم ما بعد الطبيعة أو بعلم الطبيعة (التفسير1 12 ص 166- التفسير1 ، 8 ص 168). أمّا النقطة الثّانية فتتعلّق بالأسباب التّي تدفعنا إلى البدء بالنظر في الشكوك (التفسير1 ، 9 ص 168 – التفسير1 ، 11 ص 171).

أمّا الجزء الثّاني فهو يمثّل قائمة تحليلية مُفصّلة للشكوك (الفقرة2 ، 13 ص 171 – التفسير2 ، 6 ص 183). يمكن أن نطلق عليها حسب عبارة ابن رشد نفسه **تعديد المسائل**[3]. وأخيرا الجزء الثّالث، الذي يبدأ من الفقرة3 ، 8 ص 183 وصولا إلى خاتمة مقالة الباء، يهتّم بتقديم الأقاويل الجدلية مسألة مسألة.

هكذا نتبيّن إذن، في مستوى البنية العامّة لمقالة الباء، أنّه لا توجد أيّة تناقضات بين أرسطو من جهة وبين الاسكندر الأفروديسي وابن رشد من جهة أخرى باستثناء بعض الفروقات المتعلّقة بعدد الشكوك وترتيبها. هدفنا الآن دراسة هذه الفروقات وذلك بالاعتماد على الجزئين الثّاني والثّالث من مقالة الباء.

---

(1) حلّل أرسطو الشكوك في كتاب الباء 2 – 6 وفق الترتيب التّالي: في الباء **2**: 1 و 2 و3 و5 و 4 . في الباء **3** : 6 و7 . في الباء **4** : 8 و 9 و 10 و11. في الباء **5** : 14. في الباء **6** : 13و 12. يمكن أن نردّ هذا التشويش والاضطراب في ترتيب الشكوك عند أرسطو إلى الكيفية التّي أصبحت بها الميتافيزيقا كتابا. ذلك أنّها اعتبرت من قبل بعض الشرّاح المعاصرين مجموعة دروس سماعية قام بها أرسطو لتلامذته. انظر مثلا ملاحظات ج. تريكو في الجزء الأوّل من تحقيقه لكتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو ص III.

(2) Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Metaphysics* 3, p. 77.

(3) انظر مقالة الباء، التفسير2، 5 ص 183.

أ- في تعديد المسائل الغامضة:

نعثر في تفسير مقالة الباء لابن رشد على قائمتين تمثيليتين للشكوك تختلفان من جهة الكم. كلّ قائمة مُلحقة بتفسير رشدي. بينما تُعْرَضُ مُجمل شكوك القائمة الأولى دُفعة واحدة (الترجمة العربية لمقالة الباء)، فإنّ شكوك القائمة الثّانية تَعْرِضُ الشك تلو الشك ولكن بطريقة غير منتظمة (تفسير ابن رشد). تُحصّي الترجمة العربية القديمة لمقالة الباء1 ستّة وعشرين (26) شكا مرتّبة وفق أبجدية عربية مُسطّرة من فوق. لذلك نستطيع اعتمادا على التعداد الألف بائي عند العرب التمييّز بيسر بين ثلاث سلاسل من الشكوك.

تتكوّن السلسلة الأولى من عشرة (10) حروف مُسطّرة من فوق وهي كالتّالي:

1- هل النظر في جميع أجناس العلل لعلم واحد أم لعلوم كثيرة؟

2- (ب) هل للعلم النظر في مبادئ أوائل الجوهر فقط أم له أن ينظر أيضا في الأوائل التّي منها يكون برهان كلّ شيء؟

3- (ج) إن كان للعلم النظر في الجوهر هل ذلك العلم علم واحد لجميع الجواهر أم علوم كثيرة؟

4- (د) إن كانت علوما كثيرة هل جميعها متناسبة في الجنس أم ينبغي أن يُقال لبعضها حكمة ولبعضها شيء آخر؟

5- (ه) هل ينبغي لنا أن نقول إنّ الجواهر هي المحسوسات فقط أو نقول إنّ جواهر أخر غير هذه المحسوسات؟

6- (و) هل للجواهر جنس واحد أو لها أجناس كثيرة؟

7- (ز) هل النظر هاهنا في الجواهر فقط أم في الأعراض أيضا من دون الجواهر؟

8- (ح) ينبغي لنا أن نفحص عن الذي هو هو بعينه وعن الذي هو غير وعن الشبيه وعن غير الشبيه؟

9- (ط) وعن المُتضّادة؟

10- (ى) وعن الذي قبل وعن الذي بعد؟

تتكوّن السلسلة الثّانية من تسعة (9) حروف مُسطّرة من فوق وهي كالتّالي:

11- (يا) وعن جميع الأشياء الأخر التّي تُشبه هذه ممّا يفحص عنه المنطقيون الذين صيّروا آراءهم من الآراء المرضية الشّريفة فقط ولمن يجب عليه النظر في جميع هذه؟

12- (يب) ينبغي أن نفحص عن جميع الأعراض التّي تعرض لجميع هذه التّي ذكرنا؟

13- (يج) وأن نفحص عن كلّ واحد من هذه ما هو وليس عن ذلك فقط بل هل يُضّاد بعضها بعضا؟

14- (يد) هل الأوائل الاسطقسات هي الأجناس على حدتها أم هي بالمنفردات التي تنقسم فيها؟

15- (يه) وإن كانت أجناسا فهل الأجناس التي تُقال على الأشخاص هي الأجناس الأوّل أم هي الأخيرة كقولنا هل الحيوان أم الإنسان أوجب أوليّة من أشخاصها المفردات أم لا؟

16- (يو) ينبغي لنا أن نُكثر الفحص والطلب هل من علّة أخرى على حدتها سوى الهيولى أم لا؟

17- (يز) هل هذه العلّة مباينة للهيولى أم لا؟

18- (يح) هل هذه العلّة واحدة بالعدد أم كثير؟

19- (يط) هل شئ غير الكلّ وأعني بالكلّ الذي به تُنعت الهيولى أم ليس شئ غيره أم في بعض الأشياء شئ غير الكلّ وفي بعضها لا وما هذه الأشياء من الموجودات؟

تتكوّن السلسلة الثّالثة والأخيرة من سبعة (7) حروف مُسطّرة من فوق وهي كالتّالي:

20- (ك) هل الأوائل محدودة بالعدد أم بالصورة وبالكلام وبالموضع؟

21- (كا) هل أوائل الأشياء الفاسدة هي أوائل الأشياء التي لا تفسد أم أوائلها مختلفة وهل جميع الأوائل لا تفسد أم إنّما تفسد أوائل الأشياء الفاسدة؟

22- (كب) ينبغي أن نفحص عن المسألة التي هي أغمض من جميع هذه المسائل وأعضل هل الواحد والذي هو بعينه جوهر الهويّات وليس هو شي آخر كما قال أصحاب فيثاغورش وأفلاطون أم لا بل هو شئ آخر موضوع كما قال ابن دقليس المحبّة وقال غيره النّار وآخرون قالوا الماء والهواء؟

23- (كج)هل الأوائل كلّيات أم هي مثل مفردات الأشياء الجزئية؟

24- (كد) هل هي بالقوّة أم بالفعل؟

25- (كه) هل هي أوائل بنوع آخر أم هي أوائل بالحركة فإنّ هذه المسائل معضلة مبهمة جدّا؟

26- (كو) ينبغي لنا أن نفحص هل العدد والطول والشّكل والنقط جواهر أم لا وإن كانت جواهر فهل هي مباينة للمحسوسات أم هي فيها فإنّه ليس الصعوبة في درك حقيقة جميع هذه الأشياء فقط بل ليس بهيّن أن نسأل عنها على غموضها بالكلام نعما؟[1]

إذا ما قارنا عدد الشكوك المذكورة أعلاه (حسب ماهو موجود في الترجمة العربية القديمة التي استند إليها أبو الوليد) بما ورد في كتاب **مابعد الطبيعة** لأرسطو الباء1 (وفق الترجمة الفرنسية المعاصرة

---

(1) لقد أورد لورانس بولوي في ترجمته الفرنسية لتفسير مقالة الباء لابن رشد قائمة مرادفة للتي ثبتت أعلاه. انظر:
Averroès, Grand Commentaire de la Métaphysique, livre Bêta, Chapitre III, *le nombre et l'ordre des apories*, p. 32.

لتريكو)، نُلاحظ أنّ المترجم العربي لم يُقسّم الأربعة عشر (14) شـكا إلى ستّة وعشرين (26) لـيس فقـط بقصد إحصائها عدّا، وإنّما لغرض تفرّيعها إلى شكوك دنيا.

يبدو هذا التفرّيع، من وجهة نظرنا، فضلا يمكن الاستغناء عنه، بـل وربّمـا نـشك أنّـه مـن وضـع النّاسخ وليس المترجم. ذلك أنّ بعض الشكوك الدُنيا يمكن اختزالها إلى شـك واحـد. مثـال ذلـك أنّ جميـع المسائل التّالية: ه (5)،ز (7)، ط (9)، ى (10)، يا (11)، يـب (12)، يـج (13)، يمكـن ردّهـا إلى الـشك الخامس الوارد عند أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة. كـذلك يُمكنـردّ مـسائل: يـو (16)، ويـز (17)،ويـح (18)، و يط (19) إلى الشك الثّامن في الباء1.

أمّا إذا ما قسّمنا قائمة الشكوك الواردة في كتاب **ما بعد الطبيعة**، الباء 1 ، لأرسطو وفـق التقـسيم الذي وضعه المترجم العربي نستطيع التخمّين أنّ الأخير تصوّر انقسام الأربع عشرة معـضلة كالتّـالي: قـسم أوّل يحتوي على المسائل الغامضة: 1 و 2 و 3 و 4 و 5 ،ثمّ قسم ثّان يتضمّن المسائل: 5 و 6 و 7 و 8 ، ثمّ قسم ثالث يتكوّن من المسائل: 9 و 10 و 11 و 12 و 13 و 14. لنلاحظ جيّـدا أنّ المعـضلة الخامـسة (5) مشتركة بين القسمين الأوّل والثّاني. بُغية إدراك الفروقات الكامنة بين ترجمة تريكو الفرنسية وترجمة اسطات العربية لمقالة الباء 1 نرسُم المقارنة التّالية:

التّرجمة العربية الباء 1 التّرجمة الفرنسية B1

(1) "L'étude des causes appartient-elle à
une seule science ou à plusieurs?------------------------ ا (1)

(2)" Cette science doit-elle considérer seulement les premiers principes de la substance,
ou bien doit-elle embrasser aussi les principes
généraux de la démonstration, tel que celui-ci:
"Est-il possible, ou non, d'affirmer et de nier,
en même temps, une seule et même chose", et
tous autres principes semblables?"------------------- ب (2)

(3) "Et si la science en question s'occupe de la
substance, est-ce une seule science qui s'occupe
de toutes les substances, ou y en a-t-il plusieurs,
et, s'il y en a plusieurs, sont-elles toutes
d'un genre commun, ou bien faut-il regarder
les unes comme des sciences philosophiques,
les autres comme quelque chose de différent?"--------------- د ،جـ(4 و 3)

(4) "Si l'on ne doit reconnaître que des substances sensibles,
ou s'il y en d'autres en dehors de celles-là; si ces autres
substances sont d'un seul genre, ou s'il y en a plusieurs

genres, comme pensent ceux qui supposent, outre les Idées, les Choses mathématiques intermédiaires entre le monde des Idées et le monde sensibles...?" -------------------------- و، هـ (5 و 6)

(5) " Celle de savoir si notre étude doit s'appliquer seulement aux substances, ou si elle doit s'appliquer aussi aux attributs essentiels des substances. D'autres problèmes se posent au sujet du même et de l'autre, du semblable et dissemblable, de l'identité et de la contrariété, de l'antérieur et du postérieur et des autres topiques de ce genre, traité par les dialectiques qui ne font leurs recherches qu'à l'aide de prémisse probable; à qui appartient-il d'examiner tout cela? On verra ensuite quelles sont les propriétés essentielles de ces notions elles-mêmes, et, non seulement la nature de chacune d'elles, mais encore si une seule chose a toujours un seul contraire?" ز، ح، ط، ى، يا، يب، و، يج ------ (7 و 8 و 9 و 10 و 11 و 12 و 13)

(6) " Les principes et les éléments des êtres sont-ils les genres, ou sont-ils, pour chaque être, les parties intrinsèque en lesquelles il est divisé...?"------------------------------------ يد (14)

(7) "Si ce sont les genres, sont-ce les genres qui sont affirmés les plus rapprochés des individus, ou bien les genres les plus élevés? Par exemple, est-ce l'animal ou l'homme qui est principe, et qui existe plutôt en dehors de l'individu?" -- يه (15)

(8) " Y a-t-il, ou non, en dehors de la matière, quelque chose qui soit cause par soi? Ce quelque chose est-il séparé, ou non? Est-il un ou multiple? Y a-t-il quelque chose en dehors du composé concret (j'entends par "composé" que quelque chose est affirmé de la matière), ou bien n'y a-t-il rien de séparé, ou bien y a-t-il quelque chose de séparé pour certains êtres et non pour d'autres, et quels sont ces êtres?" -------------------------------- يو، يز، يح، يط (16 و 17 و 18 و 19)

(9)" Ensuite, les principes sont-ils limités numériquement ou spécifiquement, soit qu'il s'agisse des principes formels, ou des principes matériels?" --- ك (20)

(10) " Est-ce que les principes des êtres corruptibles et ceux des êtres incorruptibles sont les mêmes, ou sont-ils différents? Sont-ils tous incorruptibles, ou ceux des choses corruptibles sont-ils corruptibles?" ---------------------- كا (21)

(11) " L'un et l'Etre sont-ils, comme le prétendaient les Pythagoriciens et Platon, non des attributs d'une autre chose, mais la substance même des choses? Ou bien n'en est-il pas ainsi, mais existe-t-il quelque autre chose qui leur serve de substrat, ce qu'était, par exemple, pour Empédocle, l'Amitié, ou, pour tel autre philosophe,

le Feu, pour tel autre, l'Eau, pour tel autre encore, l'Aire?"-------------- كب (22)

(12) " De plus, les principes sont-ils des universels ou sont-ils semblables à des objets individuels?"--كج(23)

(13) " Sont-ils en puissance ou en acte? Sont-ils en puissance ou enacte, autrement que par rapport au mouvement...?"----كد و كه (24 و25)

(14) En outre, les nombres, les longueurs, les figures et les points sont-ils, ou non, des substances, et, s'ils sont des substances, sont-ils séparés des êtres sensibles, ou sont-ils immanents à ces êtres?..."[1] --- كو(26)

ب- تفسير ابن رشد الباء 1:

ما هو جدير بالملاحظة، هو أنّ أبا الوليد لم يستأنس في تفسيره بجميع الشكوك التي ثبّتها المترجم. فمن بين الستّة والعشرين (26) مسألة لم يأخذ الشّارح الأكبر في اعتباره سوى عشرين مسألة فقط. هكذا يبدو إذن أنّ التعديد الألف بائي للشكوك، الذي وضعه المترجم العربي، لا يشغل أيّة أهمّية خاصّة عند ابن رشد، فهو كان على وعي تام بأنّ بعض الشكوك الفرعية يمكن أن تُردّ إلى شك واحد. مثال ذلك أنّ ما ثُبّت، من طرف المترجم، كأربعة شكوك مُتتاليّة ومُستقلّة الواحدة عن الأخرى (ح، ط، ى، يا) سوف يعتبرهم ابن رشد، متوافقا في ذلك مع أرسطو، شكا واحدا.

إنّ التعديد الجديد للشكوك في تفسير ابن رشد سوف لن يبقى على شاكلته الأولى، وذلك بحضور حروف مُسطّرة من فوق، وإنّما سوف يكون بحضور لازمة "ثمّ قال". وهاته هي الكيفية التي من خلالها يُحصي ابن رشد الشكوك:

1- قال: "هل النظر في جميع أجناس العلل لعلم واحد أم لعلوم كثيرة؟"---أ

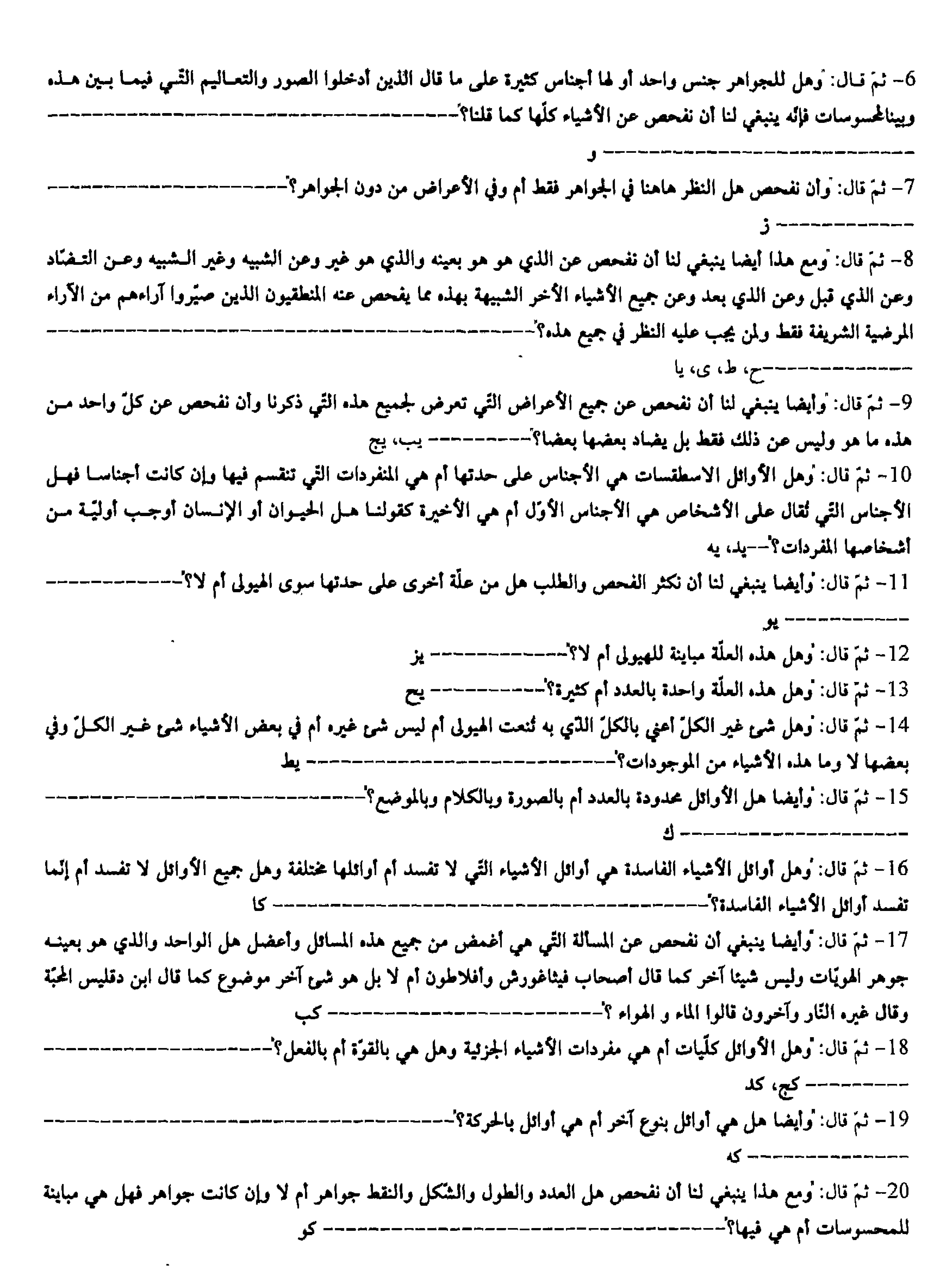
2 – ثمّ قال: "وهل للعلم النظر في مبادئ أوائل الجوهر فقط أم له أيضا النظر في الأوائل التي منها يكون برهان كلّ شئ كقولنا هل يمكن الشئ الواحد أن يكون موجبا وسالبا معا أم لا يمكن ذلك وأشباه ذلك مثل هل المساوية لشئ واحد متساوية؟"-----------ب

3- ثمّ قال: "أيضا إن كان للعلم النظر في الجوهر هل ذلك العلم علم واحد لجميع الجواهر أم علوم كثيرة؟"--------------------------ج

4- ثم قال: "وإن كانت علوما كثيرة هل جميعها متناسبة في الجنس أم ينبغي أن يُقال لبعضها حكمة ولبعضها شئ آخر؟"-------------د

5- ثمّ قال: "وأيضا باضطرار ينبغي لنا أن نطلب هل ينبغي لنا أن نقول إنّ الجواهر هي المحسوسات فقط أم نقول إنّ جواهر أخر غير هذه المحسوسات؟"--ه

(1) *Métaphysique*, B1, 995a, 23-996a, 17.



6- ثمّ قـال: "وهل للجواهر جنس واحد أو لها أجناس كثيرة على ما قال الذين أدخلوا الصور والتعـاليم التّـي فيمـا بـين هـذه وبينالمحسوسات فإنّه ينبغي لنا أن نفحص عن الأشياء كلّها كما قلنا؟"--
----------------------------- و

7- ثمّ قال: "وأن نفحص هل النظر هاهنا في الجواهر فقط أم وفي الأعراض من دون الجواهر؟"------------------------------------
----------- ز

8- ثمّ قال: "ومع هذا أيضا ينبغي لنا أن نفحص عن الذي هو هو بعينه والذي هو غير وعن الشبيه وغير الـشبيه وعـن التـضادّ وعن الذي قبل وعن الذي بعد وعن جميع الأشياء الأخر الشبيهة بهذه مما يفحص عنه المنطقيون الذين صيّروا آراءهم من الآراء المرضية الشريفة فقط ولمن يجب عليه النظر في جميع هذه؟"--
--------------ح، ط، ى، يا

9- ثمّ قال: "وأيضا ينبغي لنا أن نفحص عن جميع الأعراض التّي تعرض لجميع هذه التّي ذكرنا وأن نفحص عن كلّ واحد مـن هذه ما هو وليس عن ذلك فقط بل يضاد بعضها بعضا؟"---------- يب، يج

10- ثمّ قال: "وهل الأوائل الاسطقسات هي الأجناس على حدتها أم هي المنفردات التّي تنقسم فيها وإن كانت أجناسـا فهـل الأجناس التّي تُقال على الأشخاص هي الأجناس الأوّل أم هي الأخيرة كقولنـا هـل الحيـوان أو الإنـسان أوجـب أوليّـة مـن أشخاصها المفردات؟"--يد، يه

11- ثمّ قال: "وأيضا ينبغي لنا أن نكثر الفحص والطلب هل من علّة أخرى على حدتها سوى الهيولى أم لا؟"------------
------------ يو

12- ثمّ قال: "وهل هذه العلّة مباينة للهيولى أم لا؟"------------- يز

13- ثمّ قال: "وهل هذه العلّة واحدة بالعدد أم كثيرة؟"----------- يح

14- ثمّ قال: "وهل شيء غير الكلّ أعني بالكلّ الذّي به تُنعت الهيولى أم ليس شيء غيره أم في بعض الأشياء شيء غـير الكـلّ وفي بعضها لا وما هذه الأشياء من الموجودات؟"------------------------------ يط

15- ثمّ قال: "وأيضا هل الأوائل محدودة بالعدد أم بالصورة وبالكلام وبالموضع؟"--
-------------- ك

16- ثمّ قال: "وهل أوائل الأشياء الفاسدة هي أوائل الأشياء التّي لا تفسد أم أوائلها مختلفة وهل جميع الأوائل لا تفسد أم إنّما تفسد أوائل الأشياء الفاسدة؟"--- كا

17- ثمّ قال: "وأيضا ينبغي أن نفحص عن المسألة التّي هي أغمض من جميع هذه المسائل وأعضل هل الواحد والذي هو بعينـه جوهر الهويّات وليس شيئا آخر كما قال أصحاب فيثاغورش وأفلاطون أم لا بل هو شيء آخر موضوع كما قال ابن دقليس المحبّة وقال غيره النّار وآخرون قالوا الماء و الهواء ؟"--------------------------- كب

18- ثمّ قال: "وهل الأوائل كلّيات أم هي مفردات الأشياء الجزئية وهل هي بالقوّة أم بالفعل؟"-----------------------
---------- كج، كد

19- ثمّ قال: "وأيضا هل هي أوائل بنوع آخر أم هي أوائل بالحركة؟"--------------------------------------
-------------- كه

20- ثمّ قال: "ومع هذا ينبغي لنا أن نفحص هل العدد والطول والشّكل والنقط جواهر أم لا وإن كانت جواهر فهل هي مباينة للمحسوسات أم هي فيها؟"-- كو

ج- **عرض الأقاويل الجدلية:**

بعد مرحلتيْ تعديد الشكوك والتفسير الرشدي لها، تُدشّن مقالة الباء مرحلة جديدة هي مرحلة استحضار الأقاويل الجدلية لكلّ مسألة: "**ولمّا فرغ من تعديد هذه المسائل شرع في إحضار الأقاويل الجدلية في مسألة مسألة...**"[(1)] إنّ ما يُميّز هذه المرحلة الجديدة ليس كثافة حضور الأطروحات والأطروحات المُضادة أثناء تحليل كلّ معضلة، وإنّما ما يُميّزها هو عدد المعضلات المُصرّح بها. بكلّ تأكيد فإنّ عدد الشكوك في هذه المرحلة سوف يكون أقلّ ممّا وُجد في المرحلتين السابقتين. ذلك أنّه عوضا عن ستّة وعشرون (26) مسألة غامضة، في الترجمة العربية القديمة، وعشرون (20) مسألة، في تفسير ابن رشد، لم يُثبت الأخير إلاّ سبعة عشرة (17) مسألة.

لن نستقصي القول في تحديد الأسباب التّي جعلت ابن رشد يُقلّص عدد المسائل المُحصاة، لأنّ البحث في هذه النقطة لم يكن يُمثّل موضوعا مُهمّا سواء عند القدامى أو المحدثين. هدفنا الحالي هو محاولة استجلاء جميع الشكوك التّي عدّدها أبو الوليد مع الإشارة إلى التغييّرات الطارئة على الشكوك التّي أحدثت سواء من طرف المترجم العربي أو الشّارح الأكبر. كلّ مسألة مُثبتة أدناه سوف تكون مسبوقة بتحديد موضعي (للصفحة التّي يبدأ منها الشك والصفحة التّي ينتهي إليها) ومشفوعة بتحديد المسألة المقابلة لها في الباء1 وتحديد الموضع الذي سوف تنحلّ فيه.

1- مقالة الباء، الفقرة3 ، 8 ص 183 – التفسير3 ، 5 ص 192 : "**هل النظر في جميع أجناس العلل لعلم واحد أم لعلوم كثيرة وكيف يمكن لعلم واحد أن يعلم الأوائل التّي ليست بمتضّادة؟**"(أ) ستنحلّ هذه المسألة في مقالة الباء، التفسير3 ، ص 192 وفي مقالة الجيم ، التفسير1 ، 7 ص 298.

2- الفقرة4 ، 7 ص 192– التفسير4 ، 13 ص 197: "**وأيضا هل أوائل البرهان لعلم واحد أو لعلوم كثيرة مُشتبه مشكّوك فيه؟**" (ب) يشير ابن رشد في مقالة الباء،التفسير4 ، 10 ص 195 إلى حلّ هذه المسألة الذي سوف يُثبت بصفة نهائية في مقالة الجيم، التفسير7 ،17 ص ص 337 – 338.

يشير ابن رشد بعد الشكّ الثّاني إلى أنّه يعثر على الخرام في الترجمة العربية[(2)]. ما هو مُهمّ هنا هو الملاحظة الصائبة التّي أوردها أبو الوليد حينما ذكر أنّ ما نُقص من الترجمة لا يلحق بالشك الثّاني

---

(1) مقالة الباء، التفسير2، 5 ص 183.

(2) **ثمّ وقع في الترجمة بعد هذا نقصان والذي نقص هو الفحص عن المطلب الذي ذكر بعد هذا عند تعديده [أرسطو] المطالب التّي عدّدها في أوّل هذه المقالة.** مقالة الباء، التفسير 4، 14 ص 197.

وإنّما يلحق ببداية الشك الثّالث[1]. ثمّ بعد ذلك نراه يجمع الشكين الثّالث والرّابع، المذكورين أعلاه في مرحلتيْ العرض والتفسير[2]،في شك واحد كالتّالي:

3- التفسير4 ، 16 ص 197 – 16 ، ص 198: "**وإن كان للعلم النظر في الجوهر هل ذلك العلم علم واحد لجميع الجواهر أو كثير؟(ج) وإن كانت علوما كثيرة هل جميعها متناسبة في الجنس أم ينبغي أن يُقال لبعضها حكمة ولبعضها شئ آخر(د)؟**" سينحلّ هذا الشك في مقالة الجيم ، التفسير4 ، 14-2 ، ص ص 318- 324.

بعد عرض هذه الشكوك الثّلاثة يُنبّه أبو الوليد إلى أنّ الشكوك التّي ذكرها أرسطو على رأس مقالة الباء لا تتناسب مع الشكوك التّي عدّدها في مرحلة العرض. ما اعتبره ابن رشد مسألة غامضة رابعة يُمثّل في حقيقة الأمر المسألة الغامضة الثّالثة عند أرسطو[3].

4- الفقرة5 ، 2 ص 199- التفسير5 ، 4 ص 201 : "**هل العلم بالأعراض الموجودة في جنس جنس من أجناس الموجودات لعلم واحد من علوم الصنائع النظرية أو لأكثر من علم واحد من علوم الصنائع النظرية؟**" في واقع الأمر تُعتبر هذه المسألة تتمّة للفحص الذي تمّ للمسألة الثّالثة (ج) أمّا فيما يخصّ حلّها فنعثر عليه في مقالة الباء، التفسير5 ، 8 ص 200 وكذلك في **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس** المقالة الأولى، الفصلين السادس والسابع ص ص 276 – 289.

5- الفقرة 6 ، 6 ص 201- التفسير6 ، 10 ص 203: "**هللهذا العلم المطلوب حيننا هذا النظر في الجواهر فقط أم له النظر أيضا في الأعراض التّي تعرض لهذه الجواهر؟**" (ز) ستنحلّ هذه المسألة الغامضة في مقالة الجيم التفسير6 ، 10 ص 335.

6- الفقرة7 ، 12 ص 203- التفسير9 ، 15 ص 217: "**هل ينبغي أن نقول إنّ للجواهر المحسوسة كينونة فقط أم ينبغي أن نقول إنّ جواهر أخر غير هذه الجواهر المحسوسة وهل جنس الجواهر واحد أم أجناسها كثيرة؟**" (هـ، و). ستنحلّ هذه المسألة الغامضة في مقالة اللاّم، التفسير1 ، 10 ص 1407 وفي مقالة الزاي، التفسير 28 ، 9 ص 866.

---

(1) تعتبر ملاحظة ابن رشد صائبة ذلك أنّه إذا ما قارنا نهاية الشك الثّاني، كما ورد في الترجمة العربية، بنهايته في الباء2، 997 أ 14 من كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو، فإنّنا نلاحظ أنّه لا يوجد تقريبا أيّ نقص. إذ يأتي الشكّ الثّالث عند أرسطو مباشرة بعد آخر الألفاظ الواردة في الترجمة العربية: " **فإن لم تكن هذه الآراء للفيلسوف فلمن تكون إذا؟**" ينبغي علينا التنبيه إلى أنّ النقص المشار إليه أعلاه يجب أن يردّ إلى الشكّ الرّابع عند ابن رشد (الشكّ الثّالث عند أرسطو).

(2) بالنسبة إلى المرحلة الأولى يستحسن العودة إلى مقالة الباء، الفقرة2، 3 و4 ص172. أمّا فيما يتعلّق بالمرحلة الثّانية فيمكن الرجوع إلى المصدر السابق، التفسير2، 5 و11 ص 176.

(3) **ثمّ ذكر بعد هذه المسائل مسائل كثيرة لم تثبت في تعديد المسائل التّي عدّدها في أوّل هذه المقالة وابتدأ من ذلك بمسألة نقص من أوّلها ماهي المسألة وثبت منها هذا**". مقالة الباء، التفسير4، 17 ص 198.

7- الفقـرة 10 ، 17 ، ص 217- التفسـير10 ، 2 ص 227: "**هـل ينبغـي أن يظـنّ أنّ الاسطقـسات والأوائل هي الأجناس أم هي التي منها كينونة جميع الأشياء...؟**"(يد). ستنحلّ هذه المسألة في مقالة الدّال ، التفسير4 ، 2 ص 449-11 ، ص 505.

8- الفقرة11 ، 4 ص 227- التفسير 11 ، 19 ص 234 : "**وأيضا نفحص لنعلم الأشياء التي تُعلم مع الفصول وهي بين الجنس الأعلى والأشخاص هل هي أجناس أم يُظنّ أنّ بعضها أجناس وبعضها لا يظنّ به ذلك ومع هذا هل الفصول أوجب أوليّة أم الأجنـاس؟**" سـتنحلّ هـذه المسألة في مقالـة الزاي، الفقرة 42 ، 7 ص 942 – التفسير43 ، 7 ص 959.

9- الفقرة12 ، 2 ص 235- التفسير12 ، 9 ص 242 : "**إن لم يكن شيء غير الأشياء الجزئية والأشـياء الجزئية بلا نهاية فكيف يمكن أن يدرك علم مالا نهاية له؟**" يبدو من الصعب إيجاد الشك المقابل لهذا الشك الأخير أمّا فيما يتعلّق بحلّها فيمكن أن نعثر عليه في مقالة الزاي إجمالا.

10- الفقرة 13 ، 11 ص 242 – التفسير13 ، 13 ص 243:"**هل جوهر الجميع واحدا أم لا كقولنا هل جوهر جميع الناس واحد أم لا؟**" بالرغم من الفروقات بين موضوع هذا الشك وموضوعات شكي ه ، و فإنّنا نستطيع القول إنّ هذين الأخيرين يمكن اعتبارهما أقرب الشكوك إلى الـشك العاشـر عنـد ابن رشد. أمّا فيما يتعلّق بالحلّ فنعثر عليه في مقالتي الزاي واللاّم.

11- الفقرة 14 ، 15 ص 243 – التفسير14 ، 12 ص 246: "**هل أوائل الأشـياء المحـسوسة هـي كلّهـا واحدة بالصورة أم هي كلّها واحدة بالعدد؟**" (ك) ستنحلّ هذه المسألة في مقالتيْ الزاي واللاّم.

12- الفقرة15 ، 14 ص 246- التفسير 15 ، 11 ص 260: "**هل أوائل الأشياء التي لا تفسد هي أوائل الأشياء الفاسدة أم غيرها؟**"(كا) نعثر على حلّ هذا الشك في مقالة اللاّم.

13- الفقرة 16 ، 13 ص 260- التفسير 16 ، 15 ص 275: "**هل الهويّـة والواحـد جـواهر الهويّـات؟**" (كب) ستنحلّ هذه المسألة في مقالة الجيم، التفسير3 ، 6 ص 311- التفسير4 ، 2 ص 324.

14- الفقرة17، 2 ص 276- التفسير17، 4 ص 287: "**هل الأعـداد والأجـسام والـسطوح والخطـوط والنقط جواهر الأشياء...أم ليست جواهرها؟**"(كو). ستنحلّ هذه المسألة في مقالة الزاي.

15- الفقرة 18 ، 6 ص 287- التفسير18 ، 2 ص 290: "**لأيّ شيء ينبغي أن نطلب جواهر اخـر البتّـة غير الجواهر المحسوسةوغير المتوسطّة مثلالصور ...؟**" تبدو هذه المسألة استحضارا للشك وأمّـا فيمـا يتعلّق بحلّها فنعثر عليه في مقالة الزاي.

16- الفقـرة19 ، 4 ص 290 – التفـسير19 ، 8 ص 292: **"هـل الاسطقـسات الأوّل والمبـادئ لجميـع الموجودات هي موجودة بالقوّة أم بالفعل...؟"** (كد) ستنحلّ المسألة في مقالة الطاء.

17- الفقرة 20 ، 10 ص 292- التفسير20 ، 3 ص 295: **"هل الأوائل كليّة أو جزئية؟"** (كج) سـتنحلّ هذه المسألة في مقالة الزاي.

الفصل الثّالث

تحليل المسائل الغامضة

تمهيد

لقد انتهينا سابقا إلى أنّ العدد النهائي للشكوك التي أثبتها أبو الوليد لا تتجاوز سبعة عشر (17) شكا، وأنّها جميعا سوف تنحلّ، ولكن على جهة الجدل، في المقالات اللاّحقة لمقالة الباء وهي، على وجه التخصيص، مقالات الجيم، والزاي، واللاّم. إذا ما أردنا تقسيم هذه السلسلة الطويلة من الشكوك، استنادا إلى معيار الموضوع، فإنّنا نستطيع الحصول على ثلاثة أصناف مختلفة اختلافا طفيفا.

على أنّنا نعتقد أنّ جميع المسائل الغامضة تجد وحدتها النهائية، وذلك سواء عند أرسطو أو عند ابن رشد، في علم ما بعد الطبيعة. أن نُصرّح مثلا بأنّ ذلك الموضوع يستقصي النظر في مسألة طبيعية أو رياضية فذلك يعني أنّنا في نهاية الأمر نفحص بطريقة غير مباشرة في الميتافيزيقا. إنّ جميع العلوم التي وقع التعرّض إليها في كتاب **ما بعد الطبيعة** تُعتبر، بنحو من الأنحاء، شرطا ضروريا في عثور العلم المطلوب (علم ما بعد الطبيعة) عن هويته.

يحتوي الصنف الأوّل على الشكّوك الخمسة الأولى[1]، وهي جميعها ذات طبيعة ابيستيمولوجية، لأنها تعالج المطالب الرئيسية للعلم المطلوب وهي: العلل، أوائل البرهان، الجواهر، الأعراض. أمّا الصنف الثاني فيتكوّن من الشكوك: 6 ، 10، 12، 14 15 ويتمحور موضوعها حول الجوهر من جهة عدده (6 ، 10 ، 15) ومن جهة طبيعته (14 ، 12). أمّا الصنف الثالث والأخير فيتألّف من الشكوك: 7 ، 8 ، 11، 16 ، 17 ، وهي تفحص على التوالي في الأجناس (هل هي أوائل أم اسطقسات؟)، وفي الفصول (هل هي أجناس؟)، وفي الاسطقسات (هل هي بالقوّة أم بالفعل؟)، وفي الأوائل (هل هي كلّيات أم جزئيات؟).

بقي هناك مسألتان غير مبوبتين وهما المسألة الغامضة التاسعة (9) والثالثة عشرة (13). لكن إذا ما بيّنا أنّ المسألة الأولى، أيّ المسألة التاسعة، تنظر في الكيفية التي من خلالها يقع لنا العلم (إذا لم يكن هناك شيء خارج الأمور الجزئية كيف لنا عندئذ حصول العلم؟)، وإذا ما أقررنا أنّ المسألة الثانية، أيّ المسألة الثالثة عشرة، تبحث في هل أنّ الهوية والواحد جواهر الأشياء أم لا؟ حينئذ فقطيمكن أن نعتبر أنّ الشك التاسع يمكن أن يُبوّب ضمن الصنّف الأوّل، بينما، في المقابل، يُمكن إرجاع الشك الثالث عشر إلى الصنف الثاني.

---

[1] قصد التثبّت من جميع موضوعات المسائل الغامضة ننبّه القارئ إلى ضرورة العودة إلى قائمة الشكوك التي ثبّتناها سابقا في مرحلة عرض الأقاويل الجدلية.

يبدو من المفيد تذكّير القارئ بأنّ التقسيم الوارد أعلاه هو تقسيم جدّ مُبسّط وذلك لسبب بسيط وهو أنّه لا ابن رشد ولا كذلك أرسطو قد حاولا أن يُقسّما قائمة الشكوك. إضافة إلى ذلك فإنّ تحليل الشكوك، سواء في كتاب **الميتافيزيقا** أو في **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، يُثبت بما لا يدعو للشكّ بأنّ هناك كثيرا من المسائل الغامضة تتداخل وتتشابك فيما بينها، وذلك في عديد المواضع، وهذا يدُلّ على صعوبة إجراء تقسيم نهائي لها[1].

إنّ التقسيم الذي نضعه بين يَدَيْ القارئ له هدف إجرائي واحد وهو محاولة تيسير فهم الشكوك، وخاصّة تلك الشكوك التي لها طبيعة ابيستيمولوجية. ولّما كان هذا الصنف من الشكوك (الصنف الأوّل) سيستفتح أولى علاقات الاتصال بين مختلف العلوم، فإنّنا مُجبرون من هنا فصاعدا على ضرورة استقصاء القول في كلّ مسألة غامضة، ولنبدأ بالشكّ الأوّل عند ابن رشد.

1- المسألة الغامضة الأولى:

- هل النظر في جميع أجناس العلّل لعلم واحد أم لعلوم كثيرة؟

أ- ملاحظات مادية:

إنّ ما يُميّز هذا المشكل عند أرسطو هو التصريح به في موضعين مختلفين في كتاب **مابعد الطبيعة**:α وβ[2]. ستنسخ التّرجمة العربية القديمة في مقالتيْ الألف الصغرى والباء، بطريقة شبه حرفية، هذان الموضعان[3]. إنّنا نعلم الآن أنّ تركيبة كتاب **ما بعد الطبيعة** الأرسطي في التّراث الغربي اللاتيني تختلف عن نظيرتها في التراث العربي القديم والوسيط. لقد تبنّى الغربيون، الوسيطيون والمحدثون، البناء التراتبي التّالي

---

(1) مثال ذلك التشابك القائم بين شكّي ج و د. في مرحلة العرض (مقالة الباء، الفقرة2، 3 ص 172) نلاحظ انّ الشكّين وقع التمييّز بينهما من خلال حضور حروف مسطّرة من فوق، بينما في مرحلة التحليل يقع النظر فيهما باعتبارهما شكّا واحدا (المصدر السابق، التفسير4، 16 ص 197).

(2) في مقالة الألف الصغرى (α)، 3، 995 أ، 18- 19 نجد ما يلي: **"هل يعود النظر في علّل الأشياء وفي مبادئها إلى علم واحد أم إلى علوم كثيرة؟** أمّا في مقالة الباء(β)، 995 ب، 6: **"هل يعود النظر في العلّل إلى علم واحد أم إلى علوم كثيرة ؟"** نعرف أنّ الموضع الأوّل شكّل مثار جدل كبير بين شرّاح أرسطو المحدثين. منذلك انّ W. Jaeger وضع كلام أرسطو بين معقّفين. انظر ج. تريكو كتاب ما بعد الطبيعة، ج I. ص 118.

" On pense généralement que ces derniers mots, qu'[Alexandre] ne commente pas (cf.174, 25), ont été ajoutés à cette place pour rattacher artificiellement α à β, et notamment à la première aporie (B1, 995b, 5)..." Voir Averroès, *Grand Commentaire de la Métaphysique, Livre Bêta,* p.42

(3) **"وهل ينبغي أن ننظر في علّل الأوائل لعلم واحد أو لعلوم أكثر من واحد؟"** مقالة الألف الصغرى، الفقرة 1611 ص 49. **"هل النظر في جميع أجناس العلّل لعلم واحد أم لعلوم كثيرة؟"** مقالة الباء، الفقرة2، 14 ص 171.

لكتاب الميتافيزيقا: الألف الكبرى (Alpha Meizon)، الألف الصغرى (Alpha elatton)، الباء (Bêta)... أمّا العرب فقد قلبوا هذا الترتيب إذ اعتبروا مقالة الألف الصغرى هي المستهلّ، ثمّ تأتي بعد ذلك الألف الكبرى، ثمّ الباء.

يُظهر موقف الفريق الغربي نوعا من التواصل بين α ، 3 ، 995 أ ، 18 - 19 و β ،1، 995 ب، 6.أمّا ما ذهب إليه العرب في الترتيب فيُحدث انقطاعا: بين الألف الصغرى والباء نجد الألف الكبرى. تبدو الملاحظة الأخيرة نافعة ليس فقط في تفسير المسألة الغامضة الأولى، المشار إليها أعلاه، وإنّما هي نافعة كذلك في الاعتراض على الملاحظات التّي ساقها بولوي Bauloye في ترجمته المُحكمة لتفسير ابن رشد لمقالة الباء لأرسطو.

كما سبق وأن أشرنا فإنّ ابن رشد قد عالج الشكّ الأوّل في مقالتيْ الألف الصغرى والباء. تنشطر المقالة الأخيرة إلى لحظتين: لحظة العرض، الباء، التفسير2 ، 7 - 10ص 175 ولحظة التحليل، الباء، التفسير3 ، 14 - 5 ص ص 185- 192. قصد معالجة اللحظة الأولى من مقالة الباء، يفترض بولوي وجود علاقة ما بين هذه اللحظة وبين موضع مُثبت في الألف الصغرى وتحديدا في التفسير16 ، 4 ص 53. يتمحور موضوع العلاقة المُفترضة حول دلالة مصطلح أجناس العلل[1]. يشرع ابن رشد في تفسير دلالة أجناس العلل:"**قوله [أرسطو] هل النظر في جميع أجناس العلل لعلم واحد أم لعلوم كثيرة يعني بأجناس العلل علل الأجناس المختلفة فإنّ علل الأجناس المختلفة هي أجناس مختلفة مثل أوائل الأمور الطبيعية وأوائل الأمور التعاليمية وأوائل الأمور المفارقة**"[2].

يُلاحظ بولوي- مستندا في ذلك إلى الموضع المذكور آنفا في مقالة الألف الصغرى- بأنّ تفسير ابن رشد لـ 3 α لم يتعرّض بالتحليل لأنواع الأجناس الثلاثة. إنّنا نعرف بأنّ الأجناس التّي وقع النظر فيها من قِبَل ابن رشد هي أجناس الأمور الرياضية وأجناس الأمور الطبيعية. لماذا لم يعتبر ابن رشد - في تفسيره لـ 3 α - الأمور المفارقة كجنس ثالث؟

---

(1) لقد سبق وأن وقعت الإشارة إلى هذه العلاقة المفترضة عند أرسطو لكي تطبّق بعد ذلك على تفسير ابن رشد:
"Cette interprétation, qui insiste sur la notion de genre, se rapporte en effet à lafin d' α 3, où Aristote établit la nécessité d'adapter la méthode scientifique au genre d'objet dont il est question...Les genres de causes dont il s'agit en B1 sont alors à mettre en relation avec les trois genres de méthodes, et donc de sciences, évoqués par Aristote en α1 et en α3. Il s'agit, d'après Averroès, des principes des êtres que ces sciences étudient, à savoir les principes des choses naturelles, les principes des choses mathématiques et les principes des choses séparées". Averroès, *Grand Commentaire de la Métaphysique, Livre Bêta*, pp.43 - 44.

(2) مقالة الباء، التفسير2، 7 ص 175.

نعتقد أنّ السبب الذي من ورائه لم يتعرّض ابن رشد للأمور المفارقة لا يمكن أن يُردّ فقط إلى الموضوع المنظور فيه - وهو هنا مسألة الاختلاف المنهجي الذي يتطلبه كلّ من علم التعاليم وعلم الطبيعة[1] - وإنّما يُردّ كذلك إلى أنّ الميتافيزيقا - بعبارة أخرى أجناس الأمور المفارقة - إنّما هي في طريقها إلى البحث ليس عن هويتها فحسب، وإنما كذلك عن تأسيس به تتميّز وتتضّاد عن الأمور الرياضية والأمور الطبيعية التّي سَبق وأن كشفت عن هويتها حينما وقع التأسيس لها سابقا.

إجمالا، تندرج مقالة الألف الصغرى - عند أرسطو كما عند أبي الوليد - ضمن مرحلة البحث عن العلم المطلوب، أيّ ضمن اللحظة التّي لم يوجد فيها بعد علم ما بعد الطبيعة. كذلك نستطيع القول إنّه وإن لم يتعرّض ابن رشد بالتصريح لأنواع الأجناس الثلاثة في مقالة الألف الصغرى، فإنّه في مقالة الألف الكبرى سيستقصي النظر كفاية في أنواع هذه الأجناس.

إذا ما التفتنا الآن إلى اللحظة الثانية في مقالة الباء، وهي لحظة التحليل، فإنّنا نلاحظ مباشرة أنّ الدلالة التّي قدّمها ابن رشد لأجناس العلل ستظهر وكأنّها مختلفة عن الدلالة التّي سبق وأن عرضها في اللحظة الأولى. ذلك أنّه عوضا عن أوائل الأمور الطبيعية، وأوائل الأمور التعاليمية، وأوائل الأمور المفارقة، فإنّ أجناس العلل ستدُلّ على معنى جديد يتمثّل في العلل الأربع: **يَعني [أرسطو] بجميع أجناس العلّل الأسباب الأربعة فكأنّه قال هل الفحص عن أجناس علّل الموجودات هو لعلم واحد أم لعلوم كثيرة؟**[2]

ينبغي لنا أن نشير هنا إلى أنّ التأويل الثّانيجب أن لا يُأخذ كنقيض للتّأويل الأوّل كما ذهب إلى ذلك بولوي[3]. ذلك أنّ أوائل الأشياء الطبيعية إنّما هي العلل المادية والفاعلة، أمّا أوائل الأشياء الرياضية فهي العلل الصورية، وأوائل الأشياء المفارقة هي العلل الصورية والغائية. العلل الأربع هي علل مختلف أجناس الموجودات. كلّ جنس من الموجودات له علّة محدودة تخصّه تختلف عن بعضها البعض دون أن تكون متضّادة أو متناقضة[4].

---

(1) في حقيقة الأمر فإنّ بولوي يقدّم سببا آخر في عدم تعرّض ابن رشد لذكر الأمور المفارقة. انظر في هذا السياق إلى:
- Averroès, *Grand Commentaire Métaphysique, Livre Bêta,* p.43.

(2) مقالة الباء، التفسير3، 14 ص 185.

(3) يعتقد بولوي بأنّ مواقف ابن رشد وأرسطو متناقضة فيما يخصّ هذه المسألة:

"Quand, au début de B1, Aristote semble parler des quatre causes des êtres, Averroès ne mentionne que les trois "genres de causes"(le genre des choses naturelles, le genre des choses mathématiques et le genre des choses séparées). En revanche, lorsqu'Aristote ne parle pas, en α3, d'autre chose que des trois "genres de causes", Averroès fait allusion aux quatre causes dont il est question en B2".
Averroès, *Grand Commentaire de la Métaphysique, Livre Bêta,* p.43.

(4) يرتكز التّأويل المقدّم أعلاه على تفسير مقالة الباء، التفسير3، 14-5 ص ص 185- 192. علما بأنّنا سنتعرّض لهذه المسألة في الفصل الذّي خصّصناه للنظر في علاقة مبادئ البرهان بالميتافيزيقا.

ب- التحليل:

نستطيع القول بأنّ المقصد النهائي لأرسطو وابن رشد، أثناء نظرهما في الشكوك، لم يكن سوى محاولة العثور على حلول برهانية أو على الأقلّ حلول تكون جدلية بنحو من الأنحاء. غير أنّ الشّارح الأكبر- بُغية إيجاد حلول لهذه المسائل الغامضة - غالبا ما لم يُميّز بوضوح بين الأطروحات ونقائضها من جهة أولى، وبين مختلف الأقاويل المُتضادّة المُستخدمة سواء لإثبات الأطروحة أو لنفيها من جهة ثانية.

قصد فصل الأطروحة عن نقيضها، وتمييز القول (الحجّة) الذي يُثبت عن القول الذي ينفي، فإنّ قارئ**تفسير ما بعد الطبيعة** غالبا ما يجد نفسه مُجبرا على التمعّن جيّدا أثناء قراءة تحليل كلّ مسألة غامضة. هدفنا الحالي هو الشّروع في تنظيم البنية الداخلية للشك الأوّل وذلك ببيان لحظاتها الرئيسية في تفسير ابن رشد.

ينقسم تفسير ابن رشد لمقالة الباء2 لأرسطو إلى قسمين كبيرين: يبدأ القسم الأوّل من التفسير3 ، 14 ص 185 و ينتهي إلى حدود التفسير3 ، 12 ص 188. يختصّ هذا القسم بالنظر في تحليل الأطروحة التّي تتبنّى فكرة أنّ الفحص في جميع أجناس العلل إنّما يعود إلى علم واحد. أمّا القسم الثّاني فيبدأ من التفسير3 ، 13 ص 188 لينتهي بنهاية التفسير3 ، 5 ص 192. يهتمّ هذا القسم بالنظر في الأطروحة النقيضة وهي القول بأنّ علوم العلل كثيرة وبأنّ لكلّ مبدأ علم يخصّه.

يشرع ابن رشد في مناقشة الأطروحة وذلك بتوجيه اعتراضين لها: يرتكز الاعتراض الأوّل على حجّة أرسطية مشهورة مفادها أنّ علم الأضداد واحد[1]. وفق هذه الحجّة لا يعود النظر في جميع أجناس العلل إلى علم واحد وذلك بسبب أنّ مختلف أنواع العلل ليست بمتضادّة. غير أنّ هذه الحجّة الأولى تبدو غير مقنعة لأنّه **"ليس يلزم من قولنا إنّ علم الأضداد واحد أنّ ما ليس بأضداد فليس علمها واحدا إلاّ المشهور وبادئ الرأي"**[2]. مثال ذلك أنّنا نستطيع القول إنّ جميع الألوان تُشكّل علما واحدا دون أن نعتبر أنّ اللونين الأحمر والأخضر متضادّين. يصف ابن رشد الاعتراض المُستخدم هنا بكونه قول جدلي لأنّه مقدّمة مشهورة ومحمودة[3].

أمّا فيما يتعلّق بالاعتراض الثاني، يرى أصحابه بأنّ النظر في جميع أجناس العلل لا يعود إلى علم واحد، لأنّ جميع الأوائل ليست لكثير من الموجودات.بعبارة أخرى، لا توجدالعلل الأربع في جميع

---

(1) انظر مقالة الباء، التفسير3، 17ص 185. انظر كذلك:.Aristote, *Métaphysique*, B2, 996a, 20

(2) المصدر السابق، التفسير3 1، ص 186.

(3) لقد أوردنا سابقا الموضع الذّي تعرّض فيه ابن رشد لوصف هذا الاعتراض وذلك حينما عالجنا الطبيعة الجدلية للمسألة الغامضة الأولى. انظر مقالة الباء، التفسير3، 2 ص 186.

الموجودات. مثال ذلك أنّه لا يمكننا الكلام في الأشياء الثابتة وغير المُتحرّكة (الرياضيات) عن علّـة فاعلـة أو علّة غائية[1].

يجدر بنا الانتباه هنا إلى أنّ ابن رشد يعتبر الاعتراض الثّاني مقدّمة صادقة (كلّ علم ينظر في جنس مُحدّد من العلل). إضافة إلى ذلك فهو سيذهب إلى افتراض أنّه لو عكسنا المقدّمة الأولى، فإنّنا سنحصل على مقدّمة أخرى صادقة أيضا (يوجد علم ينظر في العلل الأربع)[2].

نصل الآن إلى القسم الثّاني الذي سيهتمّ فيه ابن رشد بعرض الأطروحة المُضّادة وهي القائلة بأنّ علوم العلل كثيرة وبأنّ لكلّ مبدأ علما يخصّه.قبل تقديم الاعتراض ضدّها يَحْسُنُ بنا التذكير بأنّ العلم الذي ينظر في العلل الأربع هو العلم الطبيعي. يفحص العلم الأخير- مثل البيت -في جميع أجناس العلل: العلّة الصورية، والعلّة الغائية، والعلّة الفاعلة، والعلّة المادية[3].

من هنا تحديدا يمكننا الشّروع في إثارة الاعتراض ذلك أنّه إذا أقررنا بأنّ علوم العلل كثيرة – علم ما بعد الطبيعة يفحص في العلّتين الصورية والغائية، علم التعاليم يهتمّ بالبحث في العلّة الصورية، العلم الطبيعي يستقصي النظر في جميع أنواع العلل- وإذا ما أقررنا أيضا أنّ الحكمة إنّما تُحَدّ من جهة كونها معْرفة العلل الأربع، فإنّه ينتج عن ذلك ضرورة أنّ جميع العلوم يمكن أن تُسَمّى حكمة. ولكن هذه النتيجة تتعارض مع ما افترضناه سابقا وهو "**أنّ هاهنا علما واحدا غير العلوم الجزئية يُسمّى حكمة**"[4]. لذلك يتساءل ابن رشد أيّ علم من العلوم التّي ذكرناها ينبغي أن يُسَمّى حكمة؟[5].

---

(1) **ثُمّ قال [ارسطو] فمعلوم أنّ جميع الأوائل ليس لكثير من الهويات لأنّا لا نقول بأيّ نوع يمكن أن يكون ابتداء الحركة في الأشياء التّي لا تتحرّك يريد وأيضا فإنّه من المعلوم بنفسه أنّه ليس توجد جميع العلَل الأربعة لجميع أجناس الموجودات مثل الأمور التّي لا تتحرّك فإنّه ليس يطلب أحد فيها العلّة المحرّكة و لا يمكنه أن يقول بأيّ نحو يمكن أن توجد فيها العلّة المحرّكة وهذه أراد بها التعاليم فإنّها وإن كانت في متحرّك فإنّها متحركة بالعرض..".** المصدر السابق، التفسير3 6، ص 186.

(2) **يُريد [ارسطو] وكيف يوجد السبب الذّي هو غاية في الأشياء غير المتحرّكة إذ كان الذّي هو بذاته وطبيعته غاية فهو الذي إليه يتحرّك المستكمل به ليتّم وجوده بالاستكمال به وإنّما يصدق هذا القول على الأشياء الطبيعية والمتحرّكة ولمّا أخذ هذه المقدّمة صادقة أخذ أنّ عكسها صادق أيضاً.** المصدر السابق، التفسير،3 15 ص 186.

(3) **يُريد وإنّما وجب أن تكون بعض العلوم تختصّ بإعطاء سبب دون سبب لأنّه ليس كلّ واحد من الأجناس التّي ينظر فيها العلوم توجد له الأسباب الأربعة مثل ما توجد للبيت يعنّي أنّ هذا إنّما يوجد للعلم الطبيعي فقطْ.** المصدر السابق، التفسير3 8، ص189.

(4) المصدر السابق، التفسير3 17، ص189.

(5) **وإذا تقرّر أنّ العلوم كثيرة وكان من المشهور أنّ هاهنا علما ينبغي أن يسمّى حكمة فينبغي أن نطلب أيّ علم هو فإنّه لو كان علم واحد لجميع الأشياء لكان ذلك العلم هو الذي يستأهل أن يسمّى حكمةْ.** المصدر السابق، التفسير3 1، ص189.

ما هو بيّن الآن- حسب ما سبق- هو أنّ كلّ علم نظري يُسَمّى حكمة.إنّ سبب استحقاق كلّ علم لإسم الحكمة لا يعود الفضل فيه إلى النظر في موضوع العلم الجزئي من جهة جنسه كموجود، وإنّما من جهة العلّة التّي ينظر فيها. لذلك اعتبر ابن رشد أنّ المقياس النّهائي لتقسيم العلوم إنّما يقوم بالأساس على معيار أجناس العلل. إذ كلّما كان جنس العلّة أشرف وأسمى في الرتبة، إلاّ وكان العلم - الذي يتخّذ من جنس العلّة موضوعا له - في غاية التمام والكمال.

مثال ذلك أنّه لّما كان الفضل في وجود العلل الفاعلة والعلل المادية يعود أساسا إلى العلل الغائية والعلل الصورية، ولّما كانت أنواع العلل الأولى هي موضوع العلم الطبيعي، وأنواع العلل الثانية هي موضوع علم ما بعد الطبيعة، فإنّه يمكننا عندئذ استنتاج أنّ العلم الثانيأكثر كمالا من العلم الأوّل. علم ما بعد الطبيعة هو الحكمة المطلقة والأكثر أوليّة في الوجود بينما بقية العلوم الجزئية مُجرّد خادمة له. بهذه الكيفية يبدو الاعتراض المُوجّه ضدّ الأطروحة النقيضة قد وقع دحضه لأنّنا حدّدنا ليس فقط أنّ كل علم ينظر في جنس مخصوص من العلل، وإنّما بيّنا بيانا واضحا أنّ الميتافيزيقا هي العلم الوحيد الذي يستأهل اسم الحكمة.

ج- مشكل العلم الطبيعي:

بعد عرض أهمّ لحظات تحليل ابن رشد للمسألة الغامضة الأولى، نودّ الإشارة إلى أنّ الموضع الذي ذكرناه سابقا - في الحاشيّة (16) - يحتوي على تناقض، خاصّة إذا ما قارناه بمواضع أخرى من كتاب **ما بعد الطبيعة**. في حقيقة الأمر، فإنّ هذا التناقض يتعلّق على وجه التحديد بموضوع العلم الطبيعي. إذا ما بيّنا سابقا في مقالة الباء أنّ العلم الطبيعي-قياسا على مثال البيت - يجمع في نظره العلل الأربع، فإنّنا نعثر في مقالة اللاّم، التفسير6 ، 3 - 10 ص ص1433 -1436 ، على تأكيد رشدي بأنّ صاحب العلم الطبيعي لا يمكنه أن يُعطي العلّتين الصورية والغائية: **"ذلك أنّ صاحب العلم الطبيعي هو الذّي يُعطي أسباب الجوهر المُتحرّك المادي والمُحرّك فأمّا الصوري والغائي فليس يقدر على ذلك".**

إضافة إلى ذلك، إذا ما صرّحنا بأنّ الفضل في وجود العلّتين الفاعلة والمادية إنّما يعود بالأساس إلى العلّتين الغائية والصورية، فإنّ سؤالا يُطرح عندئذ: لماذا لم يعتبر ابن رشد العلّتين الأوليّين - الفاعلة والهيولانية - كأوائل من خلالهما نفحص في العلّتين اللّتين تجريان مجرى الصورة والغاية؟

في موضع آخر- **جوامع ما بعد الطبيعة**[1] الفقرات 6 - 9 ص ص 7 - 8 - "يعترض" ابن رشد عمّا ذكره في مقالة الباء، التفسير3 ، 10 ص 189 ، حينما صرّح بأنّ العلم الطبيعي يُبيّن علّتين لا غير هما: السبب المُحرّك والسبب المادي: "**وذلك أنّ الذي تبيّن من ذلك في العلم الطبيعي هما السببان الأقصيان فقط، أعني الهيولاني والمُحرّك. وبقي عليه هاهنا [في علم ما بعد الطبيعة] أن يُبيّن السبب الصوري لها والغائي والفاعل...**"

إنّ الأسئلة التّي تُطرح الآن هي التالية: لماذا لا ينظر العلم الطبيعي في العلل الصورية والغائية؟ كذلك ينبغي لنا بيان كيف نفهم التناقض القائم بين كون الميتافيزيقا هي التّي تفحص في العلّة الفاعلة وبين كونها تعود بالنظر أيضا إلى العلم الطبيعي؟

قبل الشّروع في حلّ هذه الصعوبات يجدر بنا ملاحظة أنّ النصّين المذكورين آنفا - من مقالة اللاّم و من **جوامع ما بعد الطبيعة** - يُعالجان في حقيقة الأمر المسألة عينها وهي العلاقة بين الفلسفة الأولى والعلم الطبيعي ويُناقشان كذلك الفلاسفة أنفسهم : الاسكندر الأفروديسي وابن سينا.

إذا ما أردنا التدقيق أكثر في موضوع المسألة نستطيع القول بأنّ بروز المشكل تاريخيا كان معالاسكندر. ذلك أنّه بسبب كلامه المُجمل والمُلغز في المشكل - الذي يتساءل حول هويّة العلم الذي ينظر في البرهان على وجود أوائل الجوهر المحسوس: هل هو الفلسفة الأولى أم العلم الطبيعي- غلط ابن سينا[2].

لحسن الحظّ احتفظ تفسير ابن رشد لمقالة اللاّم لأرسطو بالحلّ الذي اقترحه الاسكندر الأفروديسي لهذا المشكل العويص. حسب الاسكندر فإنّ الفلسفة الأولى هي العلم النّاظر في البرهان على وجود أوائل الجوهر المحسوس: "**وذلك أنّ النظر في هذا وفي استخراج أوائل الطبيعيات هو من نظر**

---

(1) يجب الإشارة هنا إلى ما أثاره هذا الكتاب – في سياق ضبط عنوانه الأصلي - من خلاف بين المحققين المعاصرين له. في حين يذهب كلّ من رفيق العجم و جيرار جهامي إلى اعتباره رسالة (ابن رشد، **رسالة ما بعد الطبيعة**، تقديم وضبط. رفيق العجم و د. جيرار جهامي، وردت ضمن سلسلة**رسائل ابن رشد الفلسفية**، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994)، فإنّ عثمان أمين اعتبره تلخيصا (ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، حقّقه وقدّم له عثمان أمين، القاهرة، 1958). أمّا المستعرب الإسباني كارلوس كويروس رودريغاز فقد عنونه **بالجوامع في علم ما بعد الطبيعة**. انظر:

Averroès, *Compendio de Metafísica*, trad. y notas Carlos Quiros Rodriguez; presentacion Josep Puig Montana, texte en arabe précédé de la trad. espagnole, Madrid, 1919.

(2) "**ولذلك كان كلام الاسكندر في ذلك مشكل جدّا إلاّ أن يفصّل هذا التفصّيل و الإشكال الذّي فيه هو الذّي غلّط ابن سينا كما ذكرنا وقد كان يجب على الاسكندر إن كان أراد هذا المعنى الذّي ذكرناه وهو الذّي يظنّ برتبته في الحكمة أن يفصّل هذا القول ولا يجمله هذا الإجمال ولذلك نجد تامسطيوس لم يتعرّض في مقالته لشئ من هذا المعنى مع حرصه على تلخّيص كلام الاسكندر حيث ما وقع من تفسير كلام الحكيم**". مقالة اللاّم، التفسير6، 4 ص 1436.

الفيلسوف"[1]. لكن في المقابل، يُؤكّد ابن رشد على أنّه يجب عدم أخذ كلام الاسكندر على ظاهر معناه، بل الأمر على العكس من ذلك. بعبارة أخرى، إنّ النظر في أوائل الجوهر المحسوس إنّما يجب أن تعود إلى العلم الطبيعي، وذلك بسبب أنّ صاحب العلم الطبيعي هو الذي يُعطي علل الجواهر المُتحرّكة والمادية والفاعلة، بينما الفيلسوف (صاحب علم ما بعد الطبيعة) هو الذي يُبيّن علل الجواهر المُتحرّكة والصورية والغائية.

إنّ هذا التمايز لا يمنع من كون العلم الطبيعي والفلسفة الأولى يتقاطع الواحد منهما مع الآخر. مثال ذلك أنّ المبدأ المُحرّك - الذي وقع بيانه في المقالة الثامنة من **السماع الطبيعي** - هو مبدأ ليس فقط للجوهر المفارق ولكنّه أيضا مبدأ للجوهر المحسوس من جهة كونه صورة وغاية[2]. سينحلّ المشكل في نهاية مقالة اللاّم، التفسير6 ، 15ص ص 1435 – 1436 ، حينما يعتبر ابن رشد بأنّ الأجناس الثلاثة من العلل - الصورية، والغائية، والفاعلة - ليست ثلاثة من جهة العدد وإنّما هي ثلاثة من جهة الموضوع: "وإنّما وقع

---

(1) المصدر السابق، 4 ص 1433. وجب التنبّيه هنا إلى أنّ العبارة التّي ذكرناها سابقا ليست من كلام ابن رشد أو تفسيره، وإنّما هي منقولة حرفيا من تفسير الاسكندر لمقالة اللاّم لأرسطو (انظر أرسطو، **كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة اللاّم (٨) 1، 1069 أ، 38، أمّا الترجمة العربية القديمة فيمكن الرجوع إلى مقالة اللاّم، الفقرة 6، 2 ص 1428). نلاحظ كذلك أنّه بغية النظر في هذا المشكل فإنّ ابن رشد بدأ بعرض فقرة مهمّة من تفسير الاسكندر. موضوع هذه الفقرة الطويلة نسبيا هو التمييّز بين طريقتي نظر كلّ من علم ما بعد الطبيعة والعلم الطبيعي في الجوهر المحسوس (انظر مقالة اللاّم، التفسير6، 2 ص 1429- 6، 1429 و اللاّم، التفسير6، 5 ص 1430- 2، 1433). من المفيد الإشارة إلى أنّ تفسير الاسكندر الأفروديسي لكتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو – وهو عمل نجده مترجما اليوم إلى اللغة الأنجليزية من قبل فريق من الباحثين ولكنّه بقي منقوصا إلى حدّ الآن من تفسير مقالة اللاّم. نعلم جيّدا أنّ تفسير هذه المقالة قد لعبت دورا حاسما ليس فقط في تشكّيل ما يعرف بالفلسفة المشّائية في العالم الغربي، وإنّما أيضا في تكوين التأويلات الفلسفية عند الفلاسفة الإسلاميّين. إذن قصد تحقيق فهم أفضل لتاريخ الميتافيزيقا عند العرب نرى اليوم أنّنا مجبرون أكثر من أيّ وقت مضى على ضرورة إعادة تركيب تفسير الاسكندر لمقالة اللاّم وذلك من خلال الشذّرات المهمّة التّي ضمّنها ابن رشد في تفسيره للمقالة نفسها.

(2) **"فهذا ما يقوله الاسكندر في شرح هذا الفصل وهو شرح تام إلاّ أنّ ما وقع من قوله وذلك أنّ النظر في هذا وفي استخراج أوائل الطبيعيات هو من نظر الفيلسوف فجعل كلامه أوّلا في هذا وبيّن أيّما هي اسطقسات الجوهر الطبيعي ليس ينبغي أن يفهم على ظاهره أعنّي أنّ البرهان على وجود مبادئ الجوهر الطبيعي هو للفلسفة الأولى بل الأمر في ذلك بالعكس وذلك أنّ صاحب العلم الطبيعي هو الذّي يعطي أسباب الجوهر المتحرّك المادّي والمحرّك فأمّا الصّوري والغائي فليس يقدر على ذلك لكن صاحب هذا العلم [علم ما بعد الطبيعة] هو الذّي يبيّن أيّما هو السبب للجوهر المتحرّك الذّي بهذه الصفة أعنّي الصّوري والغائي وذلك بأنّ يعرف أنّ المبدأ المحرّك الذّي قد تبيّن وجوده في العلم الطبيعي هو المبدأ للجوهر المحسوس على طريق الصورة وطريق الغاية فمن هذه الجهة يطلب صاحب هذا العلماسطقسات الجوهر المحسوس وهي الاسطقسات التّي توجد للموجود بما هو موجود فهو يبيّن في هذا العلم [علم ما بعد الطبيعة] أنّ الموجود غير هيولاني الذي تبيّن أنّه محرّك للجوهر المحسوس هو جوهر متقدّم على الجوهر المحسوس وأنّه مبدأ له على أنّه صورة له وغاية".** مقالة اللاّم، التفسير6، 3 – 18 ص 1433.

الإشكال لأنّ المبدأ الصوري والغائي والمُحرّك ليست ثلاثة بالعدد وإنّما هي واحدة بالموضوع ثلاثة بالقول فهو من حيث هو مُحرّك بيّنٌ وجوده في العلم الطبيعي وأنّه في غير مادة ومن حيث يتسلّم هذا العلم أنّ هذا المُحرّك هو في غير مادة يبيّن أنّه صورة وغاية لهذا الجوهر المحسوس لا من جهة ما هو محسوس بل من جهة ما هو موجودٌ.

من خلال هذا العرض يُمكن أن نخلُص إلى أنّ التناقضات - المشار إليها أعلاها - الموجودة بين مقالتيْ الباء، التفسير3 ، 10 ص 189 ، واللاّم، التفسير6 ، 3 - 8 ص 1433 ، من جهة وبينجوامع ما بعد **الطبيعة**، الفقرات 6 - 9 ص ص 7 - 8 ، من جهة أخرى ستتلاشى كلّيا. لأنّه إذا ما اعتبرت مختلف أجناس العلل في مقالة الباء موضوعا للعلم الطبيعي، فإنّ ذلك يُعزى إلى أنّ ابن رشد أخذها من جهة الموضوع. وعلى العكس من ذلك، إذا ما نُظر إليها في مقالة اللاّم من جهة كونها موضوعا للعلمين الطبيعي والفلسفة الأولى، فإنّ ذلك يفسّر بأنّ ابن رشد أخذها من جهة العدد. إضافة إلى ذلك فإنّ هذا التحليل سيسمح لابن رشد بحلّ الغموض العالق بعبارة الاسكندر.

إذا ما صرّح الأخير بأنّ الفيلسوف هو الذي يحقّ له البرهنة على أوائل الموجودات،فإنّ ابن رشد يُنبّه إلى أنّه يجب عدم تعميم كلام الاسكندر الأفروديسي على جميع أجناس الأوائل. ذلك أنّ صاحب العلم الطبيعي لا يستطيع البرهنة إلاّ على العلّتين الفاعلة والمادية أمّا فيما يتعلّق بوجود أوائل العلل الصورية والغائية فيضعها وضعا.

يعني مصطلح الوضع thèse حسب ابن رشد - من خلال **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس** - المبدأ الأوّل للبرهان والمقدّمة الأولى التي لا وسط لها، أيّ التي لا يمكن البرهنة عليها إطلاقا ما عدا الميتافيزيقي: **"وكذلك أيضا يصحّ ما قاله قبل هذا حيث تشكّكنا على قوله وهو قوله إنّ البرهان على مبادئ الموجودات إنّما هو من حقّ الفيلسوف الأوّل وأنّ هذه هي التي يستعملها الطبيعي من حيث لا يثبتها لكن يضعها وضعا أعني إذا فهم من هذا القول السبب الصوري والغائي لا المُحرّك والمادي**"[1].

أمّا فيما يتعلّق بالتناقض الثاني- ذلك الذي يلحق بأسبقيّة النظر في العلّتين الفاعلة والمادية على بقية أجناس العلل (مقالة اللاّم)- فبالرغم من كون العلّتين الصورية والغائية اعتبرتا علّة لوجود العلّتين السابقتين (مقالة الباء)، فإنّه يمكننا التصريح بأنّ هذا التمييز عند ابن رشد ليسذاتيا وإنّما هو تمييز إجرائي منهجي. إذ قصد الحصول على معرفة تامّة بالعلّتين الصورية والغائية، فإنّ الميتافيزيقي يبدو أنّه مُجبر على

(1) المصدر السابق، التفسير6، 8 ص 1435.

تقديم النظر في العلّتين المادية والفاعلة لكيْ ينتهي به الأمر بعد ذلك إلى الفحص في بقية أجناس العلل، أعني التّي هي عن طريق الهيولى وعن طريق الفعل[1].

2- المسألة الغامضة الثّانية:

هل للعلم النظر في مبادئ أوائل الجوهر فقط أم له أن ينظر أيضا في الأوائل التّي منها يكون برهان كلّ شيء؟

أ- ملاحظات مادية:

إذا كان يبدو من الطبيعي القول إنّه قصد تحقيق فهم أفضل للشكوك، الواردة في الترجمة العربية القديمة لكتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو، يجب على القارئ أن يتحمّل عناء كبيرا في التركّيز، فإنّ ذلك يتضمّن أنّه بُغية تحليل الشك الثّاني ينبغي لنا ترصّد كلّ جُملة واردة بل كلّ مصطلح أو مُفردة مذكورة، وذلك سواء أكانت من قِبَل المترجم أو من قِبَل الشّارح. نعلم أنّه بسبب تعدّد الترجمات المُستخدمة من قِبَل ابن رشد في تفسيره فإنّ بعض الدراسات الرشدية المعاصرة قد تجد منزلقا في الذهاب بعيدا في تأويل بعض النصّوص الغامضة.

سننظر في الوراقات التّالية في إحدى هذه الدراسات محاولين نقدها اعتمادا على بعض معطيات المنهج الفيلولوجي[2]. ولكن قبل الشّروع في هذا العمل النقدي لنشر أوّلا إلى بعض المؤشّرات المادية التّي قد تساعدنا لاحقا في فهم مختلف تمفصّلات (لحظات) الشك الثّاني.

يختلف عرض الشك الثّاني - المُثبت في الترجمة العربية لمقالة الباء، الفقرة2 ، 15 ص 171-175 اختلافا طفيفا عن تفسيره الوارد في التفسير2 ، 14 ص 175. في حين يتساءل الموضع الأوّل هل ينظر العلم المطلوب في مبادئ أوائل الجوهر فقط أم أنّه ينظر أيضا في الأوائل التّي منها يكون برهان كلّ شيء، فإنّ

---

(1) **'وهو في هذا العلم يجعل وجود هذين السببين مبدأ للفحص عن السببين الباقيين ولذلك ابتدأ بتقديم وجود هذين السببين وابتدأ من ذلك بالسبب الهيولاني'.** المصدر السابق، التفسير6، 3 ص 1434.

(2) **"La méthode philologique, qui préfère une analyseponctuelle à la vision synoptique (...) Ici, on s'attache à des mots (...) à cette méthodes exégétiques, il faudrait objecter que la langue ne parle pas seulement dans les mots, mais aussi dans les phrases, et, s'agissant d'un philosophe, dans les articulations d'un discours qui est moins dégradation d'une vérité préalable qu'approximation d'une vérité recherchée".** P.Aubenque, *Sens et Structure de la Métaphysique aristotélicienne*, in *Etudes aristotéliciennes, Métaphysique et Théologie*, p. 111.

الموضع الثاني يُضيف - وذلك من باب التوضّيح - مصطلحين مهمّين هما: الموجودات - بالنسبة إلى أوائل الجوهر- وأوائل المعرفة وهي المعقولات الأوّل- بالنسبة إلى أوائل البرهان[1].

ما هو بيّن هو أنّ أبا الوليد يُلمّح هنا إلى المسألة الشهيرة المتعلّقة بهل أنّ النظر في المعرفة والوجود يختصّ بعلم واحد أم لا. إذا ما افترضنا أنّ الوجود (الجوهر) والمعرفة (المعقولات الأوّل) يشكّلان موضوعا واحدا للنظر، فإنّه يمكننا عندئذ اعتبارهما لا يمثّلان فقط شكا واحدا وإنّما يحملان الحلّ نفسه الذي سيعرض لاحقا في مقالة الجيم.

في المقابل، نلاحظ، في مقالة الباء، التفسير4 8، ص 194، أنّ ابن رشد سيغيّر من صيغة طرح الشك الثّاني مع الاحتفاظ بالإطار العام للمعضلة. بدل أن يبدأ بتفسير الشك الثّاني وتحليله، كما طرح في مرحلة العرض، يُفاجئنا الشّارح الأكبر بوضع المشكل عينه ولكن بوجه آخر: **يُريد [أرسطو] أن يفحص أيضا هل لهذا العلم النظر في أوائل البرهان أم لعلم آخر إن كان علم ما ينظر في الأوائل وإن كان لعلم النظر في أوائل البرهان فما نوع النظر الذّي ينظر فيها ومن أيّ جنس هو.**

قصد استجلاء التغييّرات التّي أحدثها ابن رشد في الموضع الأخير لنلاحظ بأنّ المسألة الأصلية - هل يعود النظر في أوائل البرهان وفي أوائل الجوهر إلى علم واحد- تحوّلت إلى مسألة أخرى مجاورة: هل أوائل البرهان هي موضوع الحكمة المطلقة أم هي موضوع علم آخر؟

هكذا يظهر إذن أنّ الصيغة الأولى لورود الشك الثّاني تتعلّق تحديدا بمحور العلم المطلوب (هل تُمثّل أوائل البرهان وأوائل الجوهر موضوع علم واحد أم علوم كثّيرة؟). أمّا صيغة وروده الثّانية فتتمركز حول محور أوائل البرهان (هل يعود النظر في أوائل البرهان إلى الحكمة أم إلى علم آخر؟). بتعبير آخر، في الوقت الذي نلاحظ فيه ابن رشد، في الصيغة الأولى، قد شدّد على مسألة العلم المطلوب، فإنّه في الصيغة الثّانية قام بفعل عكسي تماما إذ ركّز على مطلب أوائل البرهان.

إنّ التمييّز الحاصل بين هاتين الصيغتين في طرح الشك الثّاني سيلعب دورا محوريا في كشف هويّة العلم المطلوب. ذلك أنّه إذا ما أفضى بنا التحليل في مقالة الباء إلى الإقرار بأنّ الحكمة هي العلم الأسبق في الوجود و الأشرف في الرتبة من بقية العلوم الطبيعية والرياضية، فإنّ ذلك لا يمنع من إمكانية وجود علم آخر أكثر شرفا من الحكمة ذاتها. إنّ موضوع هذا العلم المطلوب سوف لن يكون العلل الأولى ولكن المبادئ الأولى للبرهان.

---

[1] وإن كان النظر في جميع المبادئ لعلم واحد فهل لهذا العلم النظر في أوائل الجوهر وبالجملة الموجودات فقط أم له مع ذلك النظر في أوائل المعرفة وهي المعقولات الأوّل مثل أن ينظر في قول من يقول إنّه يمكن أن تكون الموجبة و السالبة صادقتين معا وفي قول من ينكر أنّ المساوية لشئ واحد متساوية وبالجملة في قول من ينكر الأوائل مثل من ينكر تقدّم القوّة على الفعل وغير ذلك مما ينكره السفسطائيون. مقالة الباء، التفسير214 ص 175.

هكذا نستطيع التخمين الآن في السبب الذي دفع ابن رشد إلى التمييز بين الحكمة المطلقة (الحكمة بالحقيقة) وبين أوائل البرهان. إنّه يكمُن في كون أوائل البرهان ليست موضوعا للحكمة، وبالتّالي يظهر أنّ العلم المطلوب لم ينكشف إلى حدّ الآن في مقالة الباء. من أجل كلّ هذا يُمكننا الآن إدراك لماذا أشار ابن رشد في نهاية الموضع السابق إلى إمكانية أن تكون أوائل البرهان موضوعا لعلم آخر مختلف عن الحكمة[1].

بعد عرض هاتين الملاحظتين الماديتين، وقبل مقاربة مشكل تعدّد المرادفات عند ابن رشد، يبدو من المفيد أن نشير إلى أنّ الترجمة العربية للمسألة الغامضة الثّانية نعثر فيها على انخرام. ما هو مُنخرم من الترجمة العربية - حسب بولوي - هو اعتراض مُوجّه ضدّ الأطروحة[2].

ب- مشكل المرادفات:

لا ينحصر هدف العمل التّالي فقط في إثارة مشكل ذي طبيعة فيلولوجية ورد في مقالة الباء، وإنّما هدفنا أيضا توجّيه اعتراضات وانتقادات على الطريقة التّي بها ومن خلالها قرأ بولوي الشك الثّاني. ولكن في حقيقة الأمر يبدو أنّه لا يمكننا عرض قراءته لهذا الشك دون أن نمتحن قبل كلّ شيء مشكل تعدّد المترادفات عند ابن رشد. ذلك أنّنا نعتقد أنّ جهل بولوي التّام لهذا المشكل هو الذي سيدفعه إلى تبنّي تأويل غير مُحكم لبعض النصّوص الرشدية خاصّة تلك المتعلّقة منها بالشك الثّاني.

المشكل إضافة إلى كونه يحمل بعدا فيلولوجيا فهو أيضا له بعد تاريخي، وهو كذلك مرتبط ليس فقط بمسالك ترجمة الاصطلاحات التّي تبنّاها المترجمون العرب القدامى، وإنّما هو مشدود أيضا إلى

---

(1) على الرغم من أنّ أبا الوليد قد بدأ تحليله للشكّ الثّاني بإثبات أنّ العلم المطلوب قد أصبح معلوما بعد أن كان مجهولا- **إنّه لمّا عرّف أنّ العلم الذّي يسمّى حكمة بالحقيقة هو الذي ينظر في السبب الغائي والسبب الصوري الجوهري الأقصيين.** (مقالة الباء، التفسير4 6، ص 194)- فإنّنا لا نستطيع القطع قطعا نهائيا بأنّ العلم المطلوب هو فعلا الحكمة. ذلك أنّه يتضّح أنّ الموضع السابق ما هو إلاّ مجرّد توطئة لتحليل الشكّ الثّاني وبالتّالي فإنّ كلام ابن رشد إنّما هو متعلّق بما سبق- أيّ بالشكّ الأوّل وليس بالشكّ الثّاني كما يبدو في بادئ الرأي. بغية التحقّق من هويّة العلم المطلوب يجب انتظار ما ستصرّح به مقالة الجيم لاحقا لأنّه في هذه المقالة بالذّات سينحلّ الشكّ الثّاني. يمكن الرجوع إلى معالجةبولوي للعلاقة القائمة بين الشكّين الأوّل والثّاني الواردة في:

Averroès, *Grand Commentaire de la Métaphysique, Livre Bêta*, chapitre IV, p.53.

(2) انظر مقالة الباء، الفقرة4، ص 193 . إذا ما رجعنا إلى كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو فإنّ الموضع الذّي يوازي هذا الانخرام هو التّالي :

"Pourquoi, en effet, serait-ce le privilège de la Géométrie plutôt que de toute autre science, de traiter des axiomes? Si donc toute science le possède également, et si pourtant il n'est pas admissible que toutes l'exercent, il n'appartient pasplus en propre à la science des substances qu'aux autres, de traiter de ces vérités". Aristote, *Métaphysique, B2*, 996b, 34.

الكيفيّات التّي من خلالها ستشرح هذه المصطلحات عند الشّارح الأكبر. نتكلّم هنا عن وجود مصطلح منطقي في كتاب يعالج مسائل ميتافيزيقيّة بامتياز ذلك هو مصطلح الآراء المشتركة (Les axiomes, les opinions communes). ما يشدّ انتباهنا فيما يتعلّق بهذا المصطلح ليس الدلاّلة الخاصّة التّي يتضمنّها – سواء من قبل ابن رشد أو من قبل أرسطو- وإنّما هو لماذا أحصى أبو الوليد والمترجمون العرب ما يناهز عن أربعة عشر مرادفا لمفردة الآراء المشتركة.

إذا ما أمكننا القول إنّ مختلف الترجمات العربية للمصطلح الواحد (الآراء المشتركة مثلا) يمكن لها أن تطرح فرضية أنّ جميع المصطلحات التّي ابتكرها المترجمون العرب ليست بالضرورة مترادفة، فإنّه يمكننا الافتراض أنّه إذا ما لم ينتبه اليوم شرّاح الفلسفة الرشدية إلى هذا المشكل العويص فإنّ سقوطهم في تأويلات خاطئة يُصبح أمرا ممكنا جدّا. من أمثلة هذه القراءات الخاطئة يمكن أن نعرض الدراسة التّي خصصّها بولوي لتحليل الشك الثّاني في مقالة الباء.

من البيّن أنّ مشكل الآراء المشتركة عند أرسطو لا يمكن تنزيله في حقل مورفولوجي بحت – كما هو الحال بالنسبة لابن رشد –وإنّما على العكس من ذلك يمكننا معالجته في حقل سيمونتيقي. من ذلك أنّه إذا لم نميّز بوضوح عند أرسطو بين الآراء المشتركة وبين مبدأ عدم التناقض (-principe de non contradiction) فإنّنا سنقع في تناقض قبيح لا ينسجم مع إحداثيات الفلسفة الرشدية.

تعني الآراء المشتركة أوّلا، في الباء2 ، 996 ب ، 28 ، أساس جميع البراهين، ثمّ تعني ثانيا، في الجيم3 ، 1005 أ ، 22 ، تلك الآراء التّي تنظر في جميع الموجودات دون استثناء جنس عن آخر. أمّا مبدأ عدم التناقض فهو المبدأ الذي يسبق بالطبع من جهتيْ الوجود والمعرفة بقية المبادئ المتأخّرة عنه (مبدأ الثالث المرفوع ومبدأ الهويّة) دون أن يكون هو نفسه رأيا مشتركا.

على خلاف ذلك، يبدو المشكل أكثر حدّة عند ابن رشد، إذ قصد تفسير مصطلحي les axiomes و les opinions communes – اللذين هما تقريبا مترادفين عند الاسطاجيري-فإنّ ابن رشد سيستخدم مجموعة من المترادفات لا نعثر بينها على اختلافات كبيرة. في الإحصاء الموالي نُثبت أهمّ هذه المترادفات حسبما وردت في مقالتيْ الباء والجيم:

- مقالة الباء، التفسير2 ، 16 ص 175: **أوائل المعرفة.**
- التفسير2 17، ص 175: **المعقولات الأوّل.**
- الفقرة4 7، ص 192: **أوائل البرهان.**
- التفسير4 12، ص 194: **مبادئ العلوم.**
- التفسير4 ، 15 ص 194: **الآراء العاميّة.**
- التفسير4 2، ص 195: **المقدّمات الكلّية الأوّل.**

- التفسير4 ، 9 ص 196: **الأقاويل الجازمة.**
- التفسير4 6، ص:197 **أوائل العلوم.**
- مقالة الجيم ،الفقرة7 16، ص 335: **الأمور العاميّة.**
- التفسير7 ، 17 ص 335: **علم الآراء.**
- التفسير7 4، ص 337: **المقدّمات العامّة الأوّل.**
- التفسير7 ، 11 ص 337: **أوائل التصديق العاميّة.**
- التفسير7 13، ص 337: **أوائل المعرفة العامّة.**
- التفسير7 ، 1 ص 338: **الأوائل المشتركة.**

إنّ السؤال الذي يَطْرَحُ نفسه الآن هو هل يوجد فعلا تناقض دلالي بين مختلف هذه المصطلحات التّي تبدو في ظاهرها مترادفة. وإذا لم يكن هناك أيّ اختلاف دلالي عندها نتساءل لماذا لم يكتف المترجمون العرب وابن رشد كذلك باستخدام مصطلح واحد وهو الآراء المشتركة. هل نحن مُضطّرون فعلا إلى تقديم تأويلات تمكننا من تخطّي الهوّة الفاصلة مثلا بين المعقولات الأوّل وبين المقدّمات العامّة الأولى كما يذهب إلى ذلك بولوي؟

يعتقد الأخير أنّ تفسير ابن رشد لمقالة الباء2:" **لم يَعُد محتفظا بالمسألة نفسها الواردة في تفسير الباء1 ، وهي أوائل المعرفة و المعقولات الأوّل، وإنّما [أضحى ينظر] في أوائل العلوم وفي المقدّمات الكلّية الأوّل وفي الآراء العاميّة (...) يبدو أنّ التأويل الأوّل الذي يرجع [معنى] أوائل البرهان إلى المعقولات الأوّل سيتخلّى [عنه ابن رشد] تماما في تفسير مقالة الباء2**"[1]. بعد هذا التصريح يُشير الكاتب إلى أنّ التأويل الأوّل يحمل في طيّاته تأثيرات الفلسفة الأفلاطونيّة المحدثة لأنّ "**المعقولات الأوّل تدرك دون واسطة عن طريق النوس [العقل] وتنأى عن كلّ استدلال قياسيّ**"[2].

حسب رأينا فإنّ التمييز بين هذين التأويلين لا يمتلك أيّ أسس تدعّمه سواء أكانت هذه الأسس تتعلّق بحقول مورفولوجية أو بنواحي سيمونتيقية للمصطلحات التّي استخدمها ابن رشد في مقالتي الباء

(1) **"[le commentaire d'Averroès sur B2] n'est plus question, comme dans le commentaire de B1, de principe de la connaissance et de premiers intelligibles, mais de principes des sciences, de premières prémisses universelles et d'opinions générales...La première interprétation, celle qui rapporte les principes de la démonstration aux premiers intelligibles, semble complètement abandonnée dans le commentaire de B2".** Averroès, *Grand Commentaire de la Métaphysique, Livre Bêta*, chapitre IV, 2ème aporie, p.56 [تعريب المؤلف].

(2) المصدر السابق، ص 57، تعريب المؤلف.

والجيم. والبرهان على ذلك هو الأمر التالي: أوّلا، نعرف جيّدا أنّ أوائل البرهان هي أمور لا يمكن إقامة البرهان عليها بغضّ النظر عن مترادفاتها كأوائل المعرفة، المعقولات الأوّل، أوائل العلوم، المقدّمات العامّة الأوّل، الآراء العاميّة... [1] أن نُصرّح بالقول إنّ الألفاظ المُستعملة في التأويل الأوّل مُدْرَكَةٌ من خلال معرفة مباشرة (أيّ دون واسطة) لا تحمل في نظرنا أيّ معنى، وذلك بحكم أنّ الألفاظ المُستخدمة في التأويل الثّاني إنّما تُدرك كذلك من جهة المعرفة الحدسيّة.

ثانيا ، إنّنا لا نعرف السبب الذي دفع بولوي إلى إغفال الإشارة إلى بقيّة المرادفات – المُثبتة في قائمة الإحصاء أعلاه – وحصر اهتمام نظره في مجموعة مُحدّدة من المفردات. علما بأنّ القائمة المُشار إليها تحتوي على مصطلحات تبدو أكثر وضوحا وأدّق تقنية من بقية المصطلحات مثل الأوائل المشتركة؛ وأوائل المعرفة العامّة، وأوائل التصدّيق العاميّة... في هذا السياق، نقترح أنّه بُغية حلّ هذا المشكل فإنّه يبدو من الأفضل تبنّي ما أشار إليه بيار تيّيه (P.Thillet). وذلك أنّه إذا ما اعترض سبيلنا مجموعة من المترادفات فإنّه من المُستحسن حينئذ تقريب مختلف ترجمات النصّ الواحد[2].

ثالثا وأخيرا، إذا ما تبيّن أنّ جميع المفردات ترجع في نهاية الأمر إلى الحقل الدلالي عينه – الذي تعود إليه كذلك أوائل البرهان – نستطيع ملاحظة أنّ وجود تأثير للفلسفة الأفلاطونيّة فيما يخصّ المعقولات الأوّل ليس واضحا ومُتميّزا بما يكفي عند ابن رشد[3].

قصد محاولة العثور على تفسير لتعدّد المفردات في النصّ العربي المترجم لكتاب الميتافيزيقا نجد هناك توجهين تفسيريين: يستند التوجّه الأوّل في التأويل على العوامل الخارجيّة، أيّ على عناصر تاريخيّة، وثقافيّة، واجتماعيّة مثل: ألتعدّد [العرقي] للمترجين، وتفاوت درجات معارفهم باللسان العربي واليوناني،

---

(1) النظر في عدم إمكان البرهنة على الآراء المشتركة – التي سمّاها أرسطو في كتاب **ما بعد الطبيعة** أوائل البرهان (les premiers principes de la démonstration) – نجده في **تفسير ما بعد الطبيعة** في المواضع التاليّة: مقالة الجيم، التفسير8، 5 ص 342، وفي **تلخيص كتاب البرهان**، المقالة الأولى، الفصل الثالث (**نقد أخطاء تتعلّق بالعلم والبرهان**)، ص 53، وفي **شرح كتاب البرهان لارسطاليس**، المقالة الأولى، الفصل الثاني (**في العلم والبرهان وعناصرهما**)، ص 185. سننظر لاحقا في مختلف هذه المواضع الهامّة.

(2) P.Thillet, *La formation du vocabulaire philosophique arabe, in Le discours philosophique*, volume IV, p. 63/ 1124.

(3) ينبّه بولوي في خاتمة تحليله لتأويل الباء1 إلى انّ التأثير الأفلاطوني قد رزح تحته أرسطو قبل ابن رشد:

"On sera donc plus attentif au fait que la tendance néoplatonisante attribuée généralement à ce type de confusion n'a pas toujours d'autres sources que les textes d'Aristote lui-même". Averroès, *Grand Commentaire de la Métaphysique, Livre Bêta*, chapitre IV, 2ème aporie, p.57.

واختلاف طرق نقلهم المجازي، وبقية صيغ التكوين المشتقّة من اللسان السرياني أو من المفردات التي أصبحت خاصّة باللغة العربية"[1].

إنّ جميع هذه الظروف وغيرها هي التي ألّمت - في نظر بعض الباحثين المعاصرين - بإحداث اختلافات كبيرة فيما يخصّ تشكّل المصطلح المنطقي العربي في لحظاته الأولى. أمّا التوجّه الثاني - وهو الذي نتبنّاه - فهو على خلاف الأوّل إذ يُفسّر اختلاف النصّوص من الداخل محاولا ليس فقط استكشاف عبارات النصّ وتمفصلاته، بل أيضا التنبّه إلى مفرداته ومصطلحاته.

جميع المترادفات المذكورة أعلاه لها خاصيّة مشتركة. إذ لمّا كانت جميعها مفردات لاحقة بصناعة المنطق فإنّها تتفق عندئذ في كون أغلبها، إن لم نقل كلّها، إنّما هي أسماء مُجرّدة. نعرف أنّ هذه الأسماء المُجرّدة، أو بالأحرى النعوت الموصولة، تتميّز بكون البعض منها تنتهي بلاحقة (suffixe) "يّة" مثل الآراء العاميّة، و المقدّمات الكليّة، وأوائل التصديق العاميّة،والأمور العاميّة ... حسب ماسينيون فإنّ "αιε" في اللسان اليوناني نقلت إلى"يّة" في اللسان العربي . هذا يعني أنّ الأسماء المُجرّدة والتي تنتهي بمثل هذه اللاّحقة تعود تاريخيا إلى عصر الترجمة المُبكّر في الحضارة العربية[2].

نصل الآن إلى بقيّة المترادفات التي يمكن تقسيمها إلى قسمين مشتركين من جهة الدلالة (السيمونتيقا) ومختلفين من جهة الشّكل (المورفولوجيا). نجد في القسم الأوّل مبادئ العلوم، أوائل العلوم، أوائل المعرفة العامّة. لنلاحظ هنا أنّ مصطلحيْ أوائل ومبادئ يجب أن يُحملا على معنى مُحدّد: إنّه نقطة انطلاق المعرفة ومصدر كلّ استدلال نظري وعملي[3].

من الواضح إذن أنّ لهذه المصطلحات الثّلاثة الدلالة نفسها التي نجدها لمصطلح مبادئ أوائل البرهان. يُحدّ المصطلح الأخير من جهة كونه أساس جميع المعارف ومبدؤها. أمّا في القسم الثّاني والذي يحتوي على مترادفات المقدّمات الكلّية الأوّل والمقدّمات العامّة الأوّل فيمكننا مقارنتها بالتعريفات المقدّمة في **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس.**

---

(1) H. Hugonnard-Roche, *La formation du vocabulaire de la logique en arabe*, in *Le discours philosophique*, volume IV, p.63/ 1126. [تعريب المؤلف].

(2) L. Massignon, " *Notes sommaires sur la formation des noms abstraits en arabe et l'influence des modèles grecs*", in *Le discours philosophique*, volume IV, p.63/ 1122.

علما بأنّ روجيه أرنالداز R.Arnaldez يشارك ماسينيون L.Massignon الفكرة نفسها حين يصرّح:

"Notons en dernier lieu que le besoin de mots pour exprimer des concepts abstraits a amené les philosophes à créer de toutes pièces des termes formés sur le modèle des adjectifs relatifs pris sous leur forme féminine en iyya, ce qui les faisait ressembler à des mots grecs en αιε". Ibid., p. 36/ 1114.

(3) **"ويقال إسم المبدأ أيضا على مبدأ التعليم وهو مثل المقدّمات في البرهان والحدود.."** مقالة الدّال، التفسير١، ص 479.

ج- التحليل:

بعد أن حدّدنا أنّ جميع الأسماء المُستخدمة – من قِبَل ابن رشد كمرادف للمصطلح الأرسطي les axiomes- تُكوّن مع مبادئ أوائل البرهان بؤرة دلالية واحدة وجب علينا الآن عرض أهمّ تمفصلات تفسير ابن رشد للشكّ الثّاني لأرسطو. ولكن قبل الشّروع في التحليل نذكّر القارئ بأنّنا وضعنا رسما لعلم الجوهر وأوائل البرهان في العمل الذي خصّصناه للنظر في علاقة الميتافيزيقا بالمنطق من خلال كتاب **تفسير ما بعد الطبيعة**. وإذا ما كانت الرسومات التّي وضعناها في هذا العمل مُنحصرة في مقالة الباء، فإنّنا سنخصّص فحصا معمّقا لهذه المصطلحات حينما نتعرّض **لشّرح كتاب البرهان**.

في هذا السياق- وبُغية البدء في التحليل- يبدو من المفيد أيضا إعادة استحضار موضوع المسألة الغامضة الثّانية. نلاحظ أنّ المسألة الأخيرة وقعت صياغتها – في ثنايا مقالة الباء-ثلاث مرّات وذلك بصيغ متفاوتة: (أ) **هل للعلم النظر في مبادئ أوائل الجوهر فقط أم له أيضا النظر في الأوائل التّي منها يكون برهان كلّ شيء؟**[1] (ب) **هل أوائل البرهان لعلم واحد أو لعلوم كثيرة؟**[2]؟ (ج) **إن كان للأوائل علم هل علم هذه الأوائل وعلم الجوهر الذّي هو الصورة لعلم واحد أم علم هذه الأوائل لعلم وعلم الجوهر لعلم آخر؟**[3] يبدأ ابن رشد أوّلا – في خضّم تحليله للصيغة الأخيرة – بعرض الأطروحة والاعتراضات التّي تقوم عليها ليصل ثانيا، إلى النظر في الأطروحة المضّادة وفي أهمّ الاعتراضات المُوجّهة ضدّها.

على الرغم من غموض العبارات، وتداخل الاعتراضات التّي تُثبت مع التّي تنفي، والانخرام الموجود في النصّ العربي، فإنّنا بالكاد نستطيع صياغة الأطروحة: يعود النظر في أوائل البرهان وفي علم الجوهر إلى علم واحد ألا وهو الميتافيزيقا[4]. لكن هذه الأطروحة تصطدم باعتراضين لا نعثر في النصّ العربي إلاّ على الاعتراض الأوّل بينما يسقط الاعتراض الثّاني في انخرام.

الاعتراض الأوّل منطقي بالأساس، ذلك أنّه إذا ما قرّرنا أنّ كلّ موجود له علّة خاصّة تلزمه (الموجودات الطبيعية علّتها المادة، الموجودات الرياضية علّتها الصورة، الموجودات الميتافيزيقية علّتها الغاية) وإذا ما أمكننا تسميّة كلّ علّة علما مُعيّنا (العلّة المادية = علم المادة، والعلّة الصورية = علم الصورة، والعلّة الميتافيزيقية = علم الغاية)، فإنّه ينتج عن ذلك بالطبع أنّه **ليس بواجب أن تكون جميع علوم الأشياء لعلم**

---

(1) مقالة الباء، التفسير2، 11 ص 175.

(2) المصدر السابق، التفسير4، 11 ص 194.

(3) المصدر السابق، التفسير4، 5 ص 195.

(4) يرى بولوي – أثناء تحليله للشكّ الثّاني-أنّ الأطروحة التّي صاغها ابن رشد هي التّالية : إنّ علم الجوهر هو الذّي ينظر في أوائل البرهان. من جهتنا لا نجد أيّ إثبات في كتاب **تفسير ما بعد الطبيعة** لما ذهب إليه الكاتب. انظر:

- Averroès, *Grand Commentaire Métaphysique, Livre Bêta*, chapitre IV, p.53.

واحد[1]. تدلّ النتيجة الأخيرة على أنّ النظر في أوائل العلوم لا يعود بالضرورة إلى العلم نفسه الذّي يعـود إليه علم الجوهر(وهو الميتافيزيقا).

أمّا فيما يتعلّق بالاعتراض الثّاني المُوجّه ضدّ الأطروحة فـإنّ أرسـطو يتـساءل فيـه عـن التّنـاقض الموجود بين اعتبار النظر في الآراء المشتركة (les axiomes) يعود إلى الهندسـة وبـين اعتبـار الـبعض أنّهـا تعود إلى الميتافيزيقا[2]. ماهو بيّن الآن هو أنّ أوائل البرهان وعلم الجـوهر لا يـشكّلان علمـا واحـدا وإنّمـا يجب على كلّ قطاع أن يرجع بالنظر إلى علم خاصّ به وهذا تحديدا ما ستجسّده الأطروحة المضّادة.

لقد مثّل التعرّض بالتحليل للأطروحة المضّادة فرصـة مناسـبة لابـن رشـد لكـيْ يُـشير إلى بعـض المسائل التّي وقع النظر فيها في كتاب البرهان. بطريقة أو بأخرى تُشكّل مختلف هـذه المـسائل الاعتراضـات ذاتها التّي ستثار ضدّ الأطروحة المستبعدة. ذلك أنّه قصد إثبات أنّ النظر في مبادئ أوائل البرهـان يعـود إلى علم آخر، فإنّه يجب أوّلا تحديد نوع نظر العلم الذي ينظر فيها، ثمّ ثانيا بيان الجنس الـذّي ينتمـي إليـه هـذا العلم، ثمّ ثالثا الفحص في هل يمكن البرهنة على جميع مبادئ أوائل البرهان، ثمّ رابعا الفحص في هل علـم الجوهر مختلف عن علم أوائل البرهان[3].

تُمثّل محاولة الإجابة على مختلف هذه الأسئلة الخيط النّاظم الذّي سيفضّي بنا ليس فقـط إلى حـلّ الشك الثّـاني، وإنّمـا إلى كـشف طبيعـة بعـض المـسائل المنطقيـة في كتـاب يُـصنّف بامتيـاز ضـمن الكتـب الميتافيزيقية. بُغية تحقيق هذا الهدف نقترح معالجة مختلف هذه المسائل مسألة مسألة.

---

(1) مقالة الباء، التفسير4، 12 ص 195.

(2) **"Pourquoi, en effet, serait-ce le privilège de la Géométrie plutôt que de toute autre science de traiter des axiomes?"** Aristote, *Métaphysique*, B2, 996b, 34.

(3) بالنسبة إلى تحديد نوع نظر العلم الذي ينظر في مبادئ أوائل البرهان وبيان الجنس الذّي ينتمي إليه هذا العلم نعثر في مقالة الباء، التفسير4، 10 ص 194: **'يريد أن يفحص أيضا هل لهذا العلم [الحكمة أو علم ما بعد الطبيعة] النظر في أوائل البرهان أم لعلم آخر إن كان علم ما ينظر في الأوائل وإن كان لعلم النظر في أوائل البرهان فما نوع النظر الذّي ينظر فيها ومن أيّ جنس هو'.** كما يكرّر ابن رشد طرح الهاجس نفسه في موضع آخر من مقالة الباء: **'يريد وقبل هذا ينبغي أن نفحص إن كان لهذه الأوائل علم فأيّ نوع من العلم يكون لها'.** التفسير4، 15 ص 195. أمّا بالنسبة إلى إمكانية البرهنة على جميع مبادئ أوائل البرهان فيمكن الرجوع إلى ما أورده في المقالة نفسها حين قال: **'يريد [أرسطو] فإنّه لا يمكن أن يكون لجميع الأقاويل الجازمة برهان بل يجب ضرورة أن يكون البرهان من بعضها على بعض أو على واحد منها أقلّ ذلك فإنّ حدّ البرهان إنّما يكون من الأوائل المعروفة بنفسها'.** التفسير4، 9 ص 196. أمّا بالنسبة إلى السؤال المتعلّق بمسألة هل علم الجوهر مختلف عن علم أوائل البرهان فنجد أنّه قد تعرّض له حينما صرّح: **'يريد وإن كان علم أوائل الجوهر غير علم أوائل العلوم فأيّ علم من هذين العلمين هو المتقدّم على صاحبه وعلى جميع العلوم بالشّرف و الفضيلة وأيّ علم منها الأوّل بالطبع والمعروف بذاته'.** التفسير4، 6 ص 197.

ج، 1- نوع نظر هذا العلم:

قبل التعرّض لهذه النقطة، يجب تحديد أيّ علم ينظر في أوائل البرهان. من الواضح ممّا سَبق من التحليل أنّ النظر في أوائل البرهان لا يعـود إلى الحكمـة المطلقـة ولا كـذلك إلى الفلـسفة الأولى. فموضـوع العلم الأوّل كما أثبتنا ذلك سابقا هو العلل القصوى، أيّ العلّتين الغائية والصورية، أمّا العلم الثّاني فيقتصر فحصه على النظر في الجواهر المفارقة[1].

في مقالة الجيم،التفسير7 ، 2 ص 337 ، يكـشف ابـن رشـد هويّـة العلـم الـذي ينظـر في أوائـل البرهان –والتّي أطلق عليها في الموضع التّالي إسم المقدّمات العامّة الأوّل -: "**إنّه لمّا بيّن أنّ هـذا العلـم هـو النّاظر في الموجود بما هو موجود وفي جميع الأشياء التّي تُنسب إلى الموجود يُريد [أرسطو] أن يبحـث أيـضا هل هذا العلم هو الذّي له النظر في المقدّمات العامّة الأوّل التّي هي مبدأ كلّ برهان وإن كان هذا العلم هو الذّي ينظر فيها فبأيّ نوع من أنواع النظر ينظر فيها وبأيّ مقدّمات**". إذا ما تبيّن من خلال هذا التصريح بأنّ النظر في مبادئ أوائل البرهان إنّما يعود في نهاية الأمر إلى علم الوجود بما هو موجود (الأنطولوجيـا)، فإنّـه بقي علينا الآن رسم الكيفيّة التّي من خلالها يبحث هذا العلم في أوائل العلوم.

لكيْ نُحدّد هذه الكيفيّة يجب التمييّز أوّلا بين الجهة التّي من خلالهـا تُـدرك أوائـل البرهـان وبـين الجهة التّي من خلالها يَنظر علم الوجود بما هو موجود في هذه الأوائل. ففي الوقت الذي ترتبط فيـه الجهـة الأولى ببعد بسيكولوجي – وذلك لأنّها تبحث في الكيفيّة الخاصّة التّي بها ومن خلالها تحصل المعرفة السابقة الوجود: هل تحصل عن طريق التصدّيق أم عن طريق التصوّر؟ (سيمثّل هذا البعد النفـسي موضـوع المقالـة الأولى من كتاب **البرهان**)[2]– فإنّ الجهة الثّانية ترتبط فيه ببعد ابيستيمولوجي – وذلك لأنّها تُريـد النظـر في الكيفيّة التّي يبحث فيها علم الوجود بما هو موجود في موضـوعاته ونقـصد هنـا تحديـدا أوائـل البرهـان – يستحضر ابن رشد الجهة الأولى أثناء تفسيره لمقالة الباء2 ، بينما سيتعرّض بالتحليل للجهة الثّانيـة في مقالـة الجيم3.

لنشرع الآن في مقالة الجيم3. إذ يمكن القول إنّ الفكرة الرئيسة، سواء عند أرسطو أو عند شـارحه الأكبر، هي أنّ جهة استخدامأوائل البرهان في العلم الكلّي (علم الوجود بما هو موجود) تختلف جذريّا عن جهة استخدامها في العلوم الجزئية (علوم التعاليم وعلوم الطبيعـة).بعبـارة أدّق، بينمـا يأخـذ الفيلـسوف –

---

(1) بالنسبة إلى موضوع العلم الأوّل: **إنّ العلم الذّي يسمّى حكمة بالحقيقة هـو الـذّي ينظـر في الـسبب الغـائي والـسبب الصّوري الجوهري الأقصيّين**. مقالة الباء، التفسير4 6، ص 194. أمّا بالنسبة إلى موضوع العلم الثاني: **كذلك الحال في أجزاء هذا العلم [ما بعد الطبيعة] وذلك أنّ الأوّل منها [الفلسفة الأولى] هو النّاظر في الجواهر المفارقة**. مقالـة الجـيم، التفسير4، 11 ص 319.

(2) انظر **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، المقالة الأولى، الفصل الأوّل (**نظرية البرهان**)، ص 167.

الميتافيزيقي – هذه الأوائل في ذاتها و في جوهرها، فإنّ أصحاب بقية العلوم الجزئية يستخدمّونها بالقدر الذي يُكتفى به في موضوع نظرهم[1].

ولّما كان علم الوجود بما هو موجود ينظر في أوائل البرهان باعتبارها مطلبا ذاتيا، فإنّه لهذا يمكننا فهم السبب الذي دفع ابن رشد إلى أنّ يُماهي تماهيا مطلقا بين أوائل البرهان (les axiomes) وعلم الوجود بما هو موجود. هذا إضافة إلى أنّه من قِبَل الأولى نعرف الثاني:"**وتشارك هذه الأوائل [أوائل البرهان] في المعرفة الهويّة لأنّ الذّي يعرف الهويّة إنّما يعرفها من قِبَل هذه الأوائل فهو يحتاج في معرفة الهويّة إلى معرفتها**"[2].

أمّا فيما يتعلّق بالباء2 ، فإنّه يجب ملاحظة أنّه بالرغم من التّرجمة الغامضة لعبارة أرسطو من قبل المترجم العربي، فإنّ أبا الوليد – حسبما نعتقد – قد وفّق إلى حدّ بعيد في فهم عبارة الحكيم الملتبسة. حسب النصّ العربي لمقالة الباء نقرء ما يلي: "**ومع هذا بأيّ نوع يكون لهذه الأشياء علم واحد فإنّا نعلم الآن كينونة كلّ واحد منها و سائر العلوم تستعملها كالمعروفة المعلومة**"[3].

إذا ما قارنا الآن بين هذه الترجمة العربية القديمة التّي وضعها اسطات وبين الترجمة الفرنسية المعاصرة التّي صاغها تريكو، فإنّنا نلاحظ أنّ ترجمة الأخير جاءت أكثر وضوحا من جهة المعنى من ترجمة الثّاني: **"Et, en même temps, en quel senspourrait- il y avoir une science de ces principes? Ce qu'est chacun d'eux, nous leconnaissons assez par une expérience immédiate; du moins toutes les autres sciences les emploient-elles comme choses bienconnues."** [4]

من الواضح أنّ الالتباس العالق بالنصّ العربي يلحق بلفظة "كينونة" وبالكيفيّة التّي من خلالها نعرف أوائل البرهان.بفضل قدرته على بلوغ المعاني الخفيّة في عبارات أرسطو سيقدّم ابن رشد تفسيرا دقيقا وقريبا جدّا ممّا أراد أرسطو قوله: **يُريد وقبْل هذا ينبغي أن نفحص إن كان لهذه الأوائل علم فأيّ نوع من**

---

[1] يقدّم ابن رشد مثال استخدام مبدأ عدم التناقض في الرياضيات. إذ بينما يبحث الفيلسوف في هذا المبدأ من جهة كونه مبدءا كلّيا قابلا لأن يطبّق على جميع الحالات الجزئية، فإنّ الرياضي على العكس من ذلك، إذ بدل أن يأخذ أنّ المقدّمة السالبة والموجبة لا تجتمعان نجده يأخذ أنّ المشارك و المباين لا يجتمعان أيضا. نكتفي هنا بالإشارة إلى الموضع الذّي تعرّض فيه ابن رشد لهذا المثال لأنّه وقع التطرّق إليه في الفصل الذّي خصّصناه لدراسة العلاقة بين ما بعد الطبيعة والمنطق. انظر مقالة الجيم، التفسير7، 18 ص 338.

[2] المصدر السابق، 14 ص 399.

[3] مقالة الباء، التفسير4، 15 ص 195.

[4] Aristote, *Métaphysique*, B2, 997a, 37.

العلم يكون لها فإنّ العلم بوجودها معروف بالطّبع لنا وسائر العلوم تضعها على هذا النحو أعنّي أنّها تضعها من قِبَل أنّها معروفة بنفسها[1].

هكذا يُتبيّن إذن أنّ معرفة مبادئ أوائل البرهان تشترط في حصولها أن تكون هذه المعرفة ليست فقط غير ذات وسط، وطبيعية، وإنّما أيضا ينبغي أن تكون -على وجه التدقيق- معروفة حدسيا، وسابقة في الوجود، ولا يمكن البرهنة عليها إطلاقا[2]. في هذا السياق يمكننا الآن النظر في العلاقة القائمة بين أوائل البرهان والقياس العلمي البرهاني.

ج2، - علاقة أوائل البرهان بالقياس البرهاني:

ما يهمّنا في هذا الموضع أمران اثنان: حدّ ابن رشد للبرهان والأسباب التّي تجعل من أوائل البرهان غير مبرهن عليها. بالنسبة إلى الأمر الأوّل، من الطبيعي القول إنّ الحدّ الذي قدّمه ابن رشد للبرهان في **شرح كتاب البرهان** يبدو أشمل وأدق من الحدّ الذي عرضه مثلا في كتاب **تفسير ما بعد الطبيعة**.

لن نستقصي البحث في الاختلافات الكامنة بين هذين التفسيرين الضخمين فيما يهمّ مسألة حدّ البرهان، ولكن سنحاول بلورة جواب شاف على السؤال التّالي وهو لماذا رسم ابن رشد – في هذين الكتابين – البرهان من جهة اعتباره قياسا يأتلف من مقدّمات يقينيّة: "**حدّ البرهان إنّما يكون من الأوائل المعروفة بنفسها يُريد [أرسطو] ما قِيل في حدّه من أنّه قياس يأتلف من مقدّمات يقينيّة**". لا نكاد نعثر على أيّ اختلاف يُذكر بين التعريف السابق للبرهان والتعريف الذي سيقدّم لاحقا في **شرح كتاب البرهان** والذي سيحُدّ القياس العلمي من جهة كونه قياسا يأتلف بدوره من مقدّمات يقينيّة[3].

لكن في مقابل ذلك، إذا ما أمعنا النظر جيّدا في طبيعة استخدام المقدّمات في هذين الكتابين سنكتشف أنّ الحدود التّي سُقناها سابقا سيناقض الواحد منها الآخر. فبينما وقع التطّرق إلى المقدّمات في كتاب **تفسير ما بعد الطبيعة** من زاوية نظر أنطولوجية صرفة، فإنّ **شرح كتاب البرهان** تناولها من وجهة نظر

---

(1) مقالة الباء، التفسير4، 15 ص 195.

(2) انظر ابن رشد، **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، المقالة الأولى، الفصل الأوّل (**نظرية البرهان**) ص 173 و الفصل الثالث (**آراء القدماء في العلم والبرهان**) ص 205.

(3) المصدر السابق، المقالة الأولى، الفصل الثّاني (**في العلم والبرهان وعناصرهما**) ص 182. أمّا أرسطو فيحدّ البرهان في **التحليلات الثّواني** على النحو التّالي:

" Si donc la connaissance scientifique consiste bien en ce que nous avons posé, il est nécessaire aussi que la science démonstrative parte de prémisses qui vraies..".
Aristote, *Les Seconds Analytiques*, I, 71b, 20.

ابيستيمولوجية. بتعبير آخر، يجب أن نُدرك أنّه لمّا يستعمل ابن رشد المقدّمات، **في تفسير ما بعد الطبيعة، فإنّ هذا الاستعمال يجب ربطه بحدّ علم ما بعد الطبيعة باعتباره العلم الذي ينظر في الوجود بما هو موجود.**

وأنّه كذلك لمّا يستخدمها في شرح البرهان فإنّه ينبغي الانتباه إلى أنّ هذا الاستعمال يجب أن يُرجع إلى حدّ البرهان من جهة كونه العلم المطلق (البرهان المطلق): **"وهو [أرسطو] ينظر من هذه المقدّمات في تقدير أصنافها و الأوصاف التّي إذا اعتبرت فيها أمكن أن تفضّي الإنسان إلى اليقين. وليس ينظر فيها من حيث هي أحد الموجودات [وهي جهة نظر علم ما بعد الطبيعة]، وإنّما ينظر من جهة ما هي مفضّية بالإنسان إلى اليقين التّام والتصوّر التّام [وهي جهة نظر البرهان]"**[1].

أمّا فيما يتعلّق بالأمر الثّاني، فنستطيع القول إنّ الأسباب التّي تجعل من أوائل البرهان غير مبرهن عليها يمكن كشفها بطريقة البرهان بالخُلف - أو ما سمّاه ابن رشد برهان على نحو الغلط démonstration par réfutation- من ذلك أنّه لو كان بالإمكان البرهنة على أوائل البرهان فإنّ الأمر لا يخلو من نتيجتين يصعب قبولهما: النتيجة الأولى، هي أن يكون لأوائل البرهان جنس يكون موضوع نظر، أي أن تكون لها خاصيّات ذاتيّة وذلك بحكم أنّ كلّ مطلب نظر يمتلك بالضرورة خواصّ عرضيّة تخُصّه. النتيجة الثّانية، هي أنّه يصبح بالإمكان القبول بأنّ أوائل البرهان بعضها أعرف من بعض كالحال في بقية الصنائع الجزئية: **"إن كان لها [أوائل البرهان] برهان فينبغي أن يكون لها جنس موضوع تنظر فيه الصناعة النّاظرة فيها كالحال في سائر الصنائع البرهانية وأن تكون بعضها أعرف من بعض أعنّي أن تكون فيها أمورا معروفة بنفسها و أمور تتبيّن بتلك المعروفة"**[2].

ج، 3- أي علم من هذين العلمين هو المُتقدّم على صاحبه؟

هدفنا الآن تحديد ما إذا كان علم الجوهر مختلفا عن علم أوائل البرهان، وأيّ علم من هذين العلمين هو المُتقدّم بالطّبع والمعروف بالجوهر. في الواقع، وجب ملاحظة أنّ التساؤل الذي طرحه أبو الوليد لا يتعلّق فقط بالتمييز بين هذين الجنسين من العلم ولكن يتعلّق أيضا بجميع العلوم الميتافيزيقية مثل الحكمة، والفلسفة الأولى، وعلم الوجود بما هو موجود.

إنّ وجود خطّ فاصل يَفصل الحكمة المطلقة عن علم الوجود بما هو موجود من جهة الموضوع – عند أرسطو كما عند ابن رشد – هو أمر بيّن حسبما تقدّم. ذلك أنّه قد أوضحنا سابقا أنّ موضوع العلم الأوّل هو العلل بينما موضوع العلم الثّاني هو الموجودات. على أنّ التأكّيد على وجود هذا الفصل لا يُبرّر

---

(1) ابن رشد، **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، الاستفتاح ص ص 157 - 158.

(2) مقالة الباء، التفسير4، 3 ص 196.

لنا إطلاقا الادّعاء أنّ هناك "طلاقا" بين هذين العلمين. فوجود تداخل بين الموجودات والعلل هـو أمـر قابـل للتحقيق والبرهنة. كلّ جنس من الموجودات له علّة تخصّه كما أنّ لكلّ جنس من العلل موجود يخُصّه.

ولكن لمّا كان الوجود مُرتبطا بالمعرفة (أوائل البرهان)، وكانت الأخيرة أساس جميع العلـوم، فإنّـه ينتج عن ذلك أنّ علم الوجود بما هو موجود هو العلم السابق و الأوّل مقارنة بالحكمة المطلقـة. يمكننـا هنـا تقديم اعتراض ضدّ هذه الفكرة وذلك بالقول إنّ مقياس تقسيم العلوم عند ابن رشـد يتجسّد في الجـوهر. كلّما كان الجوهر منفصلا عن المادة إلاّ وكان العلم، الذي يعتبرها موضوعا له، أكثـر شـرفا وأسمـى مرتبـة والعكس صحيح[1]. هذا يعني أنّ علم الجوهر (أو الحكمة) هو العلم السابق مقارنة بعلـم أوائـل البرهـان، وذلك بسبب أنّ موضوع الأوّل هو الجوهر الصوري.

بُغية دحض هذا الاعتراض ينبغي لنا تحديد هل أنّ لعلم الوجود بما هو موجود جوهرا خاصًا بـه، وإذا ما كان له هذا الجوهر فهل يمكننا عندئذ تحديد طبيعته. يذكر ابن رشد في مُستهلّ تفسيره لمقالة الجـيم أنّ موضوع الأنطولوجيا هو الوجود بما هو موجود وأعراضه الذاتيّة[2]، أيّ الموجـودات المحـسوسة و أعراضـها الذاتيّة. على أنّ هذه الموجودات يجب أن تُرجع في نهاية الأمـر إلى جـوهر واحـد أوّل يختـصّ بكونـه قائمـا بذاته[3].

في موضع لاحق من مقالة الجيم،التفسير7 ، 16 ص 340 ، يُعرّف ابن رشد الجوهر الأوّل بكونه الله ذاته: **"يُريد [أرسطو] بالجوهر الأوّل للجواهر وهو الله سبحانه"**. هكذا يتضّح إذن أنّ علم الوجود بما هو موجود – والذي يضع مبادئ أوائل البرهان موضوعا له – هو العلم الأكثر أوليّـة في الوجـود مـن الحكمـة المطلقة.

---

(1) **"ولذلك تتّبع اجناس أجزاء العلم الواحد منها أجناس الموجودات أيّ تكون بعددها وتتّبع أجزاء العلم الواحد منها أجزاء الموجودات التي في ذلك العلم يكون عدد أجزاء هذا العلم هو العلم هو عدد أنواع الجواهر وأجناسها"**. مقالة الجيم، التفسير4، 1 ص 319.

(2) انظر مقالة الجيم، التفسير1، 15 ص 298.

(3) **"وكذلك إسم الهويّة المرادف للموجود وإن كان يقال على أنواع كثيرة فإنّه إنّما يقال في كلّ نوع منها أنّه هوية وموجود من قبل نسبته إلى الهوية الأولى وهي الجوهر"**. المصدر السابق، التفسير2، 4 ص 305.

3- المسألة الغامضة الثّالثة:

إن كان للعلم النظر في الجوهر هل ذلك العلم علم واحد لجميع الجواهر أم علوم كثيرة؟

أ- ملاحظات مادية:

على غرار المسألتين السابقتين – الأولى والثّانية – تتّخذ المسألة الغامضة الثّالثة بدورها بُعدا ابيستيمولوجيا صرفا. فهي تتساءل إن كان بإمكان العلم الواحد أن يتّخذ كموضوع له جنسين مختلفين. قصد حلّ هذا الشك وجب علينا أوّلا التعرّض بالإشارة إلى بعض الملاحظات المادية. إنّ دور هذا البحث التمهيدي تفسيري أكثر منه تحليلي ذلك أنّه لا يقصد تحديدا تفسير مضمون النصّ، وإنّما يبغي أساسا تقديم بعض المؤشّرات التّي بإمكانها أن تساعدنا على فهم بعض المواضع الملتبسة.

في هذا السياق- وقبل أن نشرع في تحليل هذا الشك – نودّ التنبّيه إلى أنّنا سنتطرّق إلى ذكر ملاحظتين مهمّتين. تتعلّق الملاحظة الأولى، بترتيب الشكوك التّي حلّلها ابن رشد. لا نعثر في الترجمة العربية القديمة لمقالة الباء على أيّ إشارة نصيّة تُثبت أنّ هناك انفصالا بين الشكين الثاني والثّالث.

فقط بفضل الملاحظة التّي أوردها ابن رشد سينزاح التشابك القائم بين هذين الشكين. أمّا فيما يتعلّق بالملاحظة الثّانية فهي تنظر في الفروقات الكامنة بين مختلف صيغ تشكّل المسألة الغامضة الثّالثة. تتضمّن مقالة الباء، الفقرة4 ، 7 – 4 ص ص 192 -ثلاثة شكوك (الثّاني، والثّالث، والرّابع).

نُلاحظ أنّه بين الشكين الثّاني والرّابع يوجد انخرام[1]. حسب بولوي فإنّ هذا الانخرام لا يُعزى إلى الترجمة العربية، وإنّما ينبغي أن يُعزى إلى النصّ اليوناني الأصلي[2]. لكيْ يُحلّل ابن رشد هذا الشكّ في مقالة الباء2 نراه يشير إلى الفقرة الواردة في الباء1 . غير أنّه سبق وأن تعرّضنا إلى أنّ الباء1 تحتوي في واقع الأمر على شكّين متميزّين هما ج ود.

هكذا نجد أنفسنا أمام الشك الثّالث التّالي: "**وإن كان للعلم النظر في الجوهر هل ذلك العلم علم واحد لجميع الجواهر أم علوم كثيرة وإن كانت علوما كثيرة هل جميعها مُتناسبة في الجنس أم ينبغي أن يُقال لبعضها حكمة ولبعضها شيء آخر**"[3]. يظهر حسبما تقدّم أنّه لا يوجد أيّ انخرام في النصّ العربي لكتاب ما بعد الطبيعة، وأنّ أبا الوليد كان واعيا بأنّ النقص المُشاراليه في النصّ لا يلحق بالشك الثّاني وإنّما يلحق بالشك الثّالث على وجه التحديد.

---

(1) **ناقص من الرومي**". مقالة الباء، الفقرة4، 11 ص 193.

(2) **" Cette lacune n'est en fait pas imputable à la traducteur, mais au texte grec dont disposait le traducteur arabe".** Averroès, *Grand Commentaire de la Métaphysique*, *Livre Bêta*, chapitre IV, p. 62.

(3) مقالة الباء، الفقرة2، 3 ص 172 و التفسير4، 16 ص 197.

نصل الآن إلى الملاحظة الثّانية. حسب هذه الملاحظة يمكننا القول إنّه لكيْ يصوغ ابن رشد الشك الثّالث يُقدّم مرحلتين مختلفتين اختلافا طفيفا في الباء 1 و 2. ولّما كانت المسألة الغامضة الثّالثة في الباء1 تنقسم إلى جزئين مُميزيّن – وفق ما أشرنا إليه أعلاه – فإنّه يجدر بنا التنبّه في الجزء الأوّل – أيّ ج – إلى أنّ الشّارح الأكبر يستبق مرحلة التحليل بعرض السِيَارات التّي بواسطتها نستطيع التصريح بأنّ هذين الجنسين بإمكانهما أو لا تأليف علم واحد. هذان السِيَاران هما "مختلفة المبادئ الأوّل" و"متفقّة المبادئ الأوّل".

إذا ما كان هناك علم واحد ينظر في جنسين من الموجودات، فإنّ ذلك يعني أنّ مبادئهما الأوّل ستكون متفقّة. أمّا إذا كان هذان الجنسان من الموجودات موضوعًا نظر علوم متعدّدة، فإنّ ذلك يدُلّ على أنّ مبادئهما الأوّل ستكون مختلفة وبالتّالي فلن تحصل المُناسبة أو المُوافقة: **يُريد [أرسطو] وإن كان للعلم النظر في الجوهر هل ذلك علم واحد أم علوم كثيرة وذلك أنّه إن كانت الجواهر مختلفة المبادئ لزم أن يكون النظر فيها لأكثر من علم واحد وإن كانت متفقّة المبادئ الأوّل كان النظر فيها لعلم واحد**[1].

أمّا فيما يتعلّق بالجزء الثّاني من الشك – أيّ د – فإنّ ابن رشد سيذهب أبعد لأنّه سيطرح المشكل بطريقة أخرى. سوف لن يتعلّق محور التساؤل بالبحث في إمكان وجود علم واحد لجميع الجواهر أم أنّ هناك علوما مُتعدّدة، وإنّما سيتعلّق التساؤل هل أنّ النظر في الجواهر يعود إلى علم ما بعد الطبيعة فقط أم أنّه يعود أيضا إلى بقية العلوم الجزئيّة: **يُريد وإن كان النظر في الموجودات لعلوم كثيرة فهل هي كلّها أنواع داخلة تحت جنس واحد أعني أجزاء لعلم واحد أم هي لعلوم مختلفة حتّى يُسَمّى بعضها حكمة وبعضها علما طبيعيا وبعضها تعاليميا**[2].

ب- التحليل:

إنّ ما يُميّز المسألة الغامضة الثّالثة عند ابن رشد هو أنّنا نعثر في ثنايا تحليلها على تأويلين مختلفين. وإذا ما ظهر أنّ التأويل الأوّل[3] منسجما مع النصّ الأرسطي، فإنّ التأويل الثّاني[4] يبدو غريبا عن روح السياق العام للشك الثّالث. قصد كشف هذا التمايز سنعمد إلى تقسيم تحليل ابن رشد وفق هذين التأويلين.

---

(1) المصدر السابق، التفسير2، 6 ص 176.

(2) المصدر السابق، التفسير2، 12 ص 176.

(3) انظر المصدر السابق، التفسير4، 1 ص 198.

(4) انظر المصدر السابق، التفسير4، 10 ص 198.

* **التأويل الأوّل:**

يبدأ ابن رشد – وذلك على خلاف الاسكندر الأفروديسي[1] – في تحليله للشك الثالث بالأطروحة لِيَمُرّ بعد ذلك إلى نقيضها. حسب الأطروحة الأرسطية لا وجود إلاّ لعلم واحد ينظر في جميع الجواهر. إنّ التصريح بأنّ النظر في كلّ أجناس الجواهر إنّما يعود إلى علم واحد لا يعني فقط أنّ جميع الجواهر تعود إلى جنس واحد، وإنّما يدلّ أيضا على أنّ جميع الموجودات فاسدة. وهو أمر قبيح لأنّه رأينا سابقا أنّ جميع مبادئ الموجودات الفاسدة ينبغي أن تكون بالضرورة أزلية و سرمدية[2].

يجدر بنا الانتباه هنا إلى أنّ الاعتراض المُقدّم من قِبَل ابن رشد لدحض الأطروحة سيَنبني على ما سيُبرهن عليه لاحقا. بمعنى آخر، إنّ إثبات القول بأنّ الجواهر غير المُتحرّكة هي مبادئ الجواهر المُتحرّكة سوف لن تقع البرهنة عليه إلاّ في المقالات اللاّحقة لمقالة الباء مثل الزاي، واللاّم، وفي كتاب السماع الطبيعي.

أمام هذه الاستحالة المنطقية ينتقل ابن رشد بعد ذلك إلى مُعالجة الأطروحة المُضادة وهي أنّ معرفة الجواهر تعود إلى علوم كثيرة. إنّ التأكيد على أنّ هناك أنواعا كثيرة من الجواهر- بعضها محسوسة وبعضها الآخر مفارقة – هو تأكيد في الوقت نفسه على أنّ لها طبائع مختلفة: "**وإن كانت معرفة الجوهر لعلوم كثيرة لزم أن تكون طبائع الجوهر مختلفة وإن كانت مختلفة فإمّا أن تكون مُتناسبة وإمّا أن يكون اسم الجوهر يُقال عليها باشتراك**"[3]. يجب الوقوف هنا على معنى الجواهر التّي تُقال بتناسب والتّي تُقال باشتراك الإسم.

يُميّز ابن رشد في مقالة الجيم، التفسير2 ، 3 ص 308 ، بين ثلاثة أنواع من الأجناس: الجنس المقول بتناسب، والجنس المقول بتواطؤ، والجنس المقول باشتراك الإسم. إذا ما سَبق وأن أشرنا إلى أنّ

---

(1) يبدأ الاسكندر الأفروديسي في تحليله للشكّ الثالث بعرض الأطروحة المستبعدة والتّي تصرّح بأنّ معرفة الجواهر ليست موضوع علم واحد، وإنّما موضوع علوم كثيرة لينتقل بعد ذلك إلى النظر في الأطروحة القائلة بأنّ معرفة الجواهر هي موضوع علم واحد. انظر:

- Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Metaphysics* 3, 997a, 15, pp. 119 – 120.

(2) "**والشك يعرض في هذا المطلب هكذا وذلك أنّه إن كان علم الجوهر واحدا لزم أن تكون الجواهر كلّها من جنس واحد فتكون الأشياء كلّها كائنة فاسدة وذلك شنع فإنّه يظنّ أنّه يجب أن تكون مبادئ الفاسدة غير فاسدة..**" مقالة الباء، التفسير4، 1 ص 198.

(3) انظر المصدر السابق التفسير4، 5 ص 198.

الوجود يُقال بدوره بتناسب[1]، نستطيع أن نفهم الآن الدلالة الخاصّة للفظة جواهر مُتناسبة. فهي تعنّي أنّه بالرغم من كون طبائع جميع الجواهر مختلفة الواحدة عن الأخرى وبالرغم من أنّ كلّ جوهر من هذه الجواهر له جنس خاصّ به، وأنّ كلّ جوهر يعود بالنظر فيه إلى علم واحد، بالرغم من كلّ ذلك فإنّ ذلك لا يمنع من التصريح بحقيقة مفادها أنّ جميع معاني هذا المصطلح (جواهر مُتناسبة) تُنسب في نهاية الأمر إلى معنى واحد هو أصل بقية المعاني المُشتقة منه. تماما مثل انتساب جميع الأشياء المُبرئة إلى البرء وانتساب الأشياء الحربيّة إلى الحرب. على أنّ ضبط هذا المعنى الأوّلي والأصلي لهذا المصطلح سوف يكون محور اهتمام مقالة الدّال أساسا[2]. أمّا فيما يتعلّق الآن بالجوهر الذي يُقال باشتراك الإسم فهو على خلاف الأوّل (الجوهر المقول بتناسب) إذ لا تعني أنّ الجواهر لها دلالة ذاتيّة وأوليّة ولكن هي مشتركة في الإسم فقط بينما نجد لها من جهة المعنى معاني مختلفة[3].

هكذا يبدو واضحا الآن أنّ الجواهر- مهما كانت أجناسها أو طبائعها - ينبغي أن تعود إلى أحد هذين الصنفين لا غير: فهي إمّا أن تكون جواهر مُتناسبة وإمّا أن تكون جواهر بنوع اشتراك الإسم. ولكن يستدرك الشّارح الأكبر هذا التصنيف حين يُنبّه إلى أنّه إن كانت [الجواهر] مُتناسبة لزم أن تكون علوم الجواهر أنواعا لعلم واحد[4]. بعبارة أخرى، جميع الصنائع النظرية - و التّي كلّ صناعة منها لها جنس محدود من الجوهر تنظر فيه - يمكن أن تُختزل وتعود إلى علم واحد هو علم ما بعد الطبيعة.

إجمالا يمكن القول إنّ انتساب الجواهر إلى علم واحد هو الذي يضمن إمكان إرجاع جميع العلوم إلى علم واحد يكون أوليّا وسابقا في الوجود على بقية العلوم. في مقابل ذلك إذا ما كانت [الجواهر] غير مُتناسبة فاسم الجوهر مقول عليها باشتراك محض وإن كان ذلك فليس ترتقّي علوم الجواهر إلى علم واحد وذلك شنيع[5]. أمام هذه الشناعة من الواضح أنّ ابن رشد سيميل في مقالة الجيم إلى تبنّي الأطروحة المُستبعدة بصيغة شرطيّة مُعدّلة وهي أنّ معرفة الجواهر الجواهر تعود إلى علوم كثيرة بشرط أن تكون الجواهر مُتناسبة.

---

(1) إنّ إسم الموجود يقال على أنواع كثيرة وليس بنوع اشتراك الاسم مثل العين الذي يقال على الذهب وعلى الجارحة وعلى النهر الصغير وغير ذلك من الأسماء ولا هو أيضا بتواطؤ مثل الحيوان و الإنسان وإنّما هو من نوع الأسماء التّي تقال على أشياء منسوبة إلى شئ واحد وهي التّي تعرف في صناعة المنطق بالتّي تقال بتقدّيم و تأخّير لأنها وسط بين المتواطئة و المشتركة. مقالة الجيم، التفسير2، 13 ص 302.

(3) يقدّم أبو الوليد مثال العين في اللسان العربي. انظرالحاشية (68) من هذا الفصل.

(4) مقالة الباء، التفسير4، 7 ص 198.

(5) المصدر السابق، التفسير4، 8 ص 198.

* **التأويل الثاني:**

أثناء تعديده لشكوك مقالة الباء وتحليلها لم يُلمّح بولوي إلى أيّ ملاحظة تتعلّق بالتأويل الثاني الذي أشار إليه ابن رشد في خاتمة تحليله للشك الثالث. غير أنّه أقرّ بوجود تقارب بين موضوع الشك الثالث وبين المعضلات التي تناولها أبو الوليد في كتابي **النفس والبرهان**[1].

إذا ما سلّمنا فعلا بإمكان وجود تشابه بين مقالة الباء (وتحديدا الشك الثالث) والكتابين المذكورين آنفا، فإنّ ذلك لا يعني إطلاقا إمكان أن يكون موضوع هذا التقارب على شاكلة ما ارتآه بولوي. ولكن قبل عرض وجهة نظره الخاصّة علينا بيان أنّ الشك الثالث يحتوي على تأويل ثان يختلف عن التأويل الذي عرضناه سابقا.

من زاوية نظر فيلولوجية نعرف أنّ استخدام لفظة "يحتمل" (أرسطو أن يُريد) قد تكرّر استعمالها في أكثر من موضع عند ابن رشد، وذلك خاصّة حينما يُقدّم تفسيرا مُغايرا للتفسير السابق دون أن يعني ذلك أنّهما متناقضين بالضرورة. يقول ابن رشد في التأويل الثاني: "**ويحتمل [أرسطو] أن يُريد هل الطريقة المنطقية التي تُعرف بها الجواهر طريقة واحدة أيّ بالحدود أو طرق كثيرة فإنّ كانت طريقة واحدة فينبغي أن يُقال ما تلك الطريقة وإن كانت طرقا كثيرة حتّى يكون طريق الاستنباط طرقا كثيرة فينبغي أن يُقال ما تلك الطرق وكم عددها وهذا هو أظهر من طريق المعنى لأنّ هذا الفحص بعينه هو الذي فحص عنه في كتاب النفس وفي كتاب البرهان وهذا الفحص فحص منطقي والأوّل هو الذي فحص عنه هذا العلم وهو الأظهر**".

إذا ما أردنا إجمال ما ذكره ابن رشد فإنّه بإمكاننا ملاحظة أنّ الموضع السابق يرتبط مباشرة بالشك الثاني. لأنّه إذا ما تبيّن في المسألة الغامضة الثانية أنّ الجوهر لا يمكن أن يُستنبط بواسطة برهان مطلق وضروري (أيّ عن طريق قياس علمي ويقيني)، فإنّه بقي علينا الآن النظر في إمكان وجود طريقة منطقية من خلالها نستطيع إيجاد رسم للجوهر.

في الجزء الذي خصصّناه للبحث في هذه الطريقة الجدلية حدّدنا أهمّ أنواع هذه الطرق وكشفنا أنّ طريقة القسمة هي الطريقة الأنسب والأنجع في استنباط الجوهر. يَسُوق ابن رشد بعد ذلك ملاحظة مفادها أنّ تطبيق هذا النظر الجدلي في الجوهر ليس مقتصرا فقط على كتاب **ما بعد الطبيعة** (مقالة الزاي تحديدا)، وإنّما نجده كذلك مرسوما في كتابيْ **النفس والبرهان**. ينتج عن ذلك أنّ القاسم المشترك بين هذه الثلاثية (**ما بعد الطبيعة**، **والنفس**، **والبرهان**) هو الطبيعة الجدلية في استنباط الجوهر.

على العكس من ذلك، يذهب بولوي إلى اعتبار أنّ التجاذبات التي يمكن رصدها بين مقالة الباء والكتابين الآخرين تتعلّق - في **التحليلات الثواني** - بالبحث في إمكان وجود علم بالمقدّمات (المبادئ) غير

---

[1] **" Cette aporie [3e aporie] est à rapprocher, d'après Averroès, des problèmes posés dans le *De Anima* et dans les *Seconds Analytiques*".** Averroès, *Grand Commentaire de la Métaphysique, Livre Bêta*, chapitre IV, p. 64.

ذوات أوساط، وفي مدى إمكانية أن يُشكّل العلم الأخير جنسا مغايرا لجنس علم البرهان، وأخيرا استقصاء النظر في إمكانية وجود جنس مشترك في كتاب النّفس لأنواع النفس الثلاثة: العاقلة، والنباتية، والحاسّة[1].

[1] " **Dans les *Seconds Analytiques*, il s'agit en effet de déterminer s'il y a une science des principes immédiats [ce qui correspond sans doute au principe le plus manifeste dont parle Averroès] et, le cas échéant, si la science des principes immédiats constitue un genre différent de la science de la démonstration. C'est aussi dans le *De Anima* qu'est évoquée la question d'une définition commune, et donc d'un genre commun, pour l'âme intellective, l'âme végétative et l'âme sensitive".** Averroès, *Grand Commentaire de la Métaphysique*, *Livre Bêta*, chapitre IV, p. 64.

الباب الرّابع

علاقة المنطق بالميتافيزيقا

الفصل الأوّل

منزلة علميْ المنطق وما بعد الطبيعة في برنامج التعليم عند ابن رشد

[إنّ حال من يتعلّم علما ما دون أن يبدأ بتعلّم المنطق]«**هو بمنزلة من يروم أن يدلّ الناس على الطريق المجهولة وهو معا يتعلّمها أو يَرُوم أن ينجي السفينة وهو يتعلّم علم الملاحة أو يشفي المريض وهو يتعلّم الطب...**» ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الصغرى، التفسير15 ، 16 ص 48.

1- في أصناف التعليم عند ابن رشد:

إذا ما أردنا تحديد معنى التعليم (enseignement didactique) عند ابن رشد نستطيع إجمالا أن نقول بأنّه ذلك المسلك أو تلك الطريقة المُتّبعة في النظر في جميع العلوم والصنائع النظرية والعملية. ولّما كانت هناك علوما فكرية (sciences dianoétiques)، وهي تلك العلوم التي تستخدم الاستدلالات القياسية أثناء النظر في مطالبها مثل البرهان، والرياضيات، والطب... وعلوما أخرى غير قياسية لا تستعمل الاستنباط والبرهان وإنّما تكتفي بالتقليد وبالمحاكاة، فإنّ الحديث عن صنف واحد من التعليم يصبح أمرا تحكُميا غير صادق عند ابن رشد.

في مُستهلّ شرحه للقضية (العبارة) الأولى من كتاب **التحليلات الثواني** لأرسطو يَرْسُم ابن رشد تمييّزا واضحا بين صنفين من التعليم: "**التعليم منه ما يكون بقول، ومنه ما يكون بفعل، وهي الصنائع التي تُتعلّم باحتذاء. ونعني بقولنا:«بقول» أي بحجّة. وبهذا يفارق تعليم التقليد فإنّه تعليم بغير حجّة**"[1].

إنّ المشكل الناجم عن هذا التمييّز هو التّالي: هل القضية الأولى التّي يذكرها أرسطو (**كلّ تعليم وتعلّم ذهني إنّما يكون من معرفة مُتقدّمة الوجود**) [2] تشمل صنفا التعليم القياسي (القولي) وغير القياسي (الفعلي) أم أنّها تنحصر فقط في صنف التعليم الأوّل؟

(1) **شرح كتاب البرهان لأرسطو**، المقالة الأولى، الفصل الأوّل، ص 166.

(2) المصدر السابق، المقالة الأولى (**نظرية البرهان**)، الفصل الأوّل، ص 165. لم ينحصر الخلاف الذي شكّلته هذه العبارة، من جهة التعليم الذي تقصُده، عند الشرّاح القدامى (تامسطيوس، و الفارابي، وابن رشد...)، بل نجد تأثيراته مُمتدّة اليوم عند المحققين المعاصرين لنص **التحليلات الثواني لأرسطو**. في **تلخيص كتاب البرهان**، المقالة الأولى، الفصل الأوّل (**ضرورة المعرفة المتقدمة الوجود**) ص 45، تحقيق بدوي، الطبعة الأولى، السلسلة التراثية 16، 1984، نعثر على صياغة غريبة وشاذة لهذه العبارة: "**كل تعليم وكل تعلّم فطري فإنّما يكون بمعرفة متقدمة للمتعلّم**". يتعلق الغموض بلفظ "**فطري**" فهو لا يستقيم مع معنى اللفظة اليونانية ήχιτηονδια والتي تعني تحديدا تلك المعرفة المُتأتية عن طريق الاستدلال والاستنباط والتي أطلقنا عليها التعليم القولي. ومقابل هذا النوع من المعرفة ليس المعرفةالفعلية الحاصلة=

حسب ابن رشد، لقد أخطأ تامسطيوس (Thémistius) حين جعل هـذه القـضية عامّـة لجميـع العلوم والصنائع سواء أكانت تلك الحاصلة عن طريق الأقاويل الاسـتنباطية أو تلـك الحاصـلة عـن طريـق الأفعال المُحاكية. تُثبت الشواهد الحسيّة، وفق اعتقاد ابن رشد، أنّ الأصمّ الأخرس قادر على تعلّم صـناعة البناء وذلك بمحاكاة فعل المُعلّم، كما أنّ كثيرا من الحيوانات قادرة هي الأخرى على اكتساب التعليم.

سوف يُفضي هذا المثلان إلى الاستنتاج بأنّ كلام أرسطو لا ينطبق إلاّ علـى الأمـور القياسـية، أي على التعليم القولي[1]. ولمّا كان التعليم الأخير معدودا من صنف العلوم الفكرية وليس من صـنف العلـوم الإنشائية، فإنّ ذلك يعني أنّ المعرفة المُتقدّمة في الوجـود، المـذكورة في مُـستهلّ كتـاب **التحلـيلات الثـواني**، مرتبطة بالتعليم القولي وليس بالتعليم الفعلي.

=بالمحاكاة، وإنّما مقابله هي المعرفة الحدسية الحاصلة عن طريق الحدسين العقلي والحسي. لذلك كلّه نرى بأنّ الترجمة العربية المجهولة التي استخدمها أبو الوليد في **شرح كتاب البرهان** وترجمة متى ابن يونس (انظر **النص الكامل لمنطق أرسطو**، الجزء الأوّل، **كتاب البرهان**، المقالة الأولى، الفصل الأوّل، ص 425) قد وُفّقتا حينما استخدمتا لفظ "ذهني" بدل "فطري". غير أنّ استخدام اللفظ الأخير ربّما لا يعود إلى المترجم وإنّما إلى محقق النص وهو هنا بدوي. نعلم أنّ طريقة الأخير في تحقيق الشروح والتلاخيص والتفاسير ليست علمية فهو يعمد في الغالب إلى الزيادة، والنقصان، و"التصحيح"، والتغيير، والتنقيح... حتى أصبح التحقيق عنده علم في التخمين والافتراض. لذلك كثُرت أخطاء هذا الرجل ونقائصه في أعماله الفلسفية (انظر مثلا الخلط والتضليل الذي بيّنه المغفور له جمال الدين العلوي أثناء مطالعته لفهرسة عبد الرحمان بدوي لأعمال بن رشد، وذلك في تحقيقه ونشره **لمقالات ابن رشد في المنطق والعلم الطبيعي**، ص ص 26 – 27، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1983).

(1) **"وأمّا ثامسطيوس فيجعل هذه القضية عامة في الصنائع و العلوم، أعني الصنائع والعلوم التي تُتعلّم باحتذاء. وذلك أنّـه يقول إنّ الذي يتعلّم البناء إنّما يمكنه تعلّمه من مُعلّمه بعد أن يكون قد تقدّم فعرف الطين والحجارة وسائر ما يصفه له ويشير له إليه مُعلّمه. وهذا الذي قاله لم يقصده أرسطو. وأيضا فإنّه ليس بصحيح من جميع الوجوه، لأنّ المُتعلّم الأصمّ الأخرس يمكنه أن يتعلّم صناعة البناء بالاحتذاء ومحاكاة فعل المُعلّم، من غير أن يتقدّم عنده علم، كما يفعل كـثير مـن الحيوانات التي تقبل التعليم. وإنّما القضية صادقة وضرورية في الأشياء التي تُـتعلّم بقيـاس".** ابـن رشـد، **شـرح كتـاب البرهان لأرسطو**، المقالة الأولى، الفصل الأوّل، ص 166. نشير هنا إلى أنّ تامسطيوس ترك **تلخيصا لكتاب التحليلات الثواني لأرسطو** نشره مكسيملينوس واليس Maximilianus Wallies باللغـة اليونانيـة القديمـة مـع مقدّمـة محـرّرة باللاتينية، ريمري Reimeri، 1900 (التلخيص متوفّر رقميّا في المكتبة الوطنية الفرنسية بباريس تحـت عـدد 25498). انظر كذلك:

Thémistius, *Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote, Livre Lambda*, traduit de l'hébreu et de l'arabe par Rémi Brague, p. 10.

على الرغم من الاختلافات الموجودة بين العلوم النظرية والعلوم العملية من جهة الغايات، الأولى غايتها الحقّ والعلم بينما غاية الثّانية العمل والفعل[1]، فإنّها تشترك جميعا في التعليم القولي. غير أنّ سبب مشاركة العلوم العملية للعلوم النظرية يجب أن لا يُردّ إلى كونها معدودة من صنف العلوم الفكرية، وإنّما يجب أن يُردّ السبب إلى كونها علوما قياسية.

بالنسبة إلى ابن رشد جميع العلوم، سواء أكانت نظرية أم عملية أم إنشائية، هي صنائع قياسية بطريقة مجازية[2]. من جهتنا نعتقد أنّ السبب الحقيقي في انتماء هذين الصنفين من العلوم إلى مسلك تعليمي واحد إنّما يعود بالذات وبالضرورة إلى كون الطريقة المُطّبقة فيهما هي الطريقة نفسها. كيف ذلك؟

بُغية الإجابة على هذا السؤال ينبغي العودة إلى مقالة الزاي وتحديدا التفسير،10 حيث يَرْسُم ابن رشد موازنة تكاد تكون كليّة بين المسلك المُتّبع في الميتافيزيقا (علم نظري)، قصد الفحص في الجوهر، والمسلك المُتبع في مجال الأفعال الإنسانية (علم عملي). الحال في علم ما بعد الطبيعة كالحال في صناعة الطب وصناعة التمدّن والأخلاق. كلّ هذه العلوم والصنائع تبدأ فحصها دائما انطلاقا ممّا هو أكثر معرفة عندنا وأقلّ معرفة عند الطبيعة لتصل بعد ذلك إلى التّي هي أكثر معرفة عند الطبيعة[3].

ما هو أعرف عندنا هي تلك الأمور المحسوسة القريبة من الحسّ (الجزئيّات)، أمّا ماهو أعرف عند الطبيعة فهي تلك الأمور المُجرّدة البعيدة عن الحسّ (الكليّات).للنظر في الجوهر ينبغي على البحث

---

(1) فنقول: إنّه قد قيل في ما موضع: إنّ الصنائع والعلوم ثلاثة أصناف: وهي إمّا صنائع نظرية، وهي التي غايتها المعرفة فقط؛ وإمّا صنائع عملية، وهي التي العلم فيها من أجل العمل؛ وإمّا صنائع مُعينة في هذه ومُسدّدة، وهي الصنائع المنطقية". ابن رشد، **جوامع علم ما بعد الطبيعة**، الفقرة2، ص 6. أنظر ابن رشد، **رسالة ما بعد الطبيعة**، ص 29.

(2) بغية فهم مقصدنا يجب تذكّير القارئ بالتمييز الذي أجراه ابن رشد بين صنفين من الاستقصاء: استقصاء على غاية الفحص(examen parfaitement rigoureux)، نجده خاصّة في العلوم النظرية والعملية مثل الرياضيات، والهندسة، والعلم الطبيعي. واستقصاء على فحص مرسل (examen moins rigoureux)، وهو يخصّ العلوم الإنشائية التي لا تستخدم الاستنباطات القياسية إلاّ على وجه المجاز و التشبيه (للنظر في هذا التمييز يمكن العودة بالتوالي إلى **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الحاء، التفسير1، 17 ص 700 و**كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الهاء (ETA)، 1025ب، 7). هذا الاستقصاء المضاعف سيفضي إلى اعتبار أنّ جميع العلوم والصنائع هي قياسية ولكن بطريقة متفاوتة من علم لآخر: **"يريد [أرسطو] فإذا جميع الفكر الفاعلة [العلوم العملية] والصانعة [العلوم الإنشائية] والتي تستعمل القياس [العلوم النظرية] هي قياسية ما لا قياسيةً باطلاق إذ كان العلم فيها إنّما هو من أجل العمل وهذا القول كأنّه قول قصد به أن يعرف الفرق بين العلوم الصناعية والنظرية باطلاق وإن كان إنّما يتمثّل في ذلك بالعلم الطبيعي". تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الحاء، التفسير1، 14 ص 704 و **كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الهاء(Eta)، 1025ب، 25.

(3) **"فإنّ الحال في المعرفة النظرية في هذه الأشياء كالحال في المعرفة العملية وذلك أنّه كما أنّ المصنوعات التي تُصنع أوّلا يُنتقل منها إلى المصنوعات التي هي أبين عند الصناعة إذ كانت تلك أبين عندنا كذلك الحال في المعرفة النظرية". تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي،التفسير10، 13 ص 782.

الميتافيزيقي أن ينطلق من النظر في طبائع الجواهر المحسوسة - مختلف الجواهر المحسوسة: الإنسان، والحيوان، والنبات...وهي التي كانت مطالب مقالات الزاي (Zêta)، والحاء (Eta)، والطاء (Thêta)، والياء (Iota) – ليصل بعد ذلك إلى النظر في طبائع الجواهر المطلقة – الله والعقول المفارقة...وهي التي كانت مطالب مقالات اللاّم (Lambda)، والميم (Mu)، والنون (Nu).

المسلك نفسه نجده مُطبّقا في مجال الأفعال الإنسانية. ففي صناعة الطب كما في مجال القيم الأخلاقية ننطلق من الوقائع الجزئية والتجارب الشخصية الأعرف عندنا (هذا العلاج يُبرئ هذا الشخص المحموم المُشار إليه) لنصل بعد ذلك صعودا إلى المعاني الكليّة الأعرف عند الطبيعة (هذا العلاج يُبرئ جميع الناس المحمومين): "**وكذلك في الأفعال الإنسانية أيّ في الصنائع الفاعلة مثل صناعة التمدّن وصناعة الطب إنّما تستنبط الخير الكلّي الذي للناس من الأشياء التّي هي خير لواحد واحد من الناس إذ كانت هذه أعرف عندنا**"[1].

من الواضح إذن أنّ المسلك المُتّبع، سواء أكان ذلك في الميتافيزيقا أو في الصنائع العملية، إنّما هو مسلك استقرائي بعدي لأنّه يبدأ من الوقائع والحقائق المحسوسة ليبلغ صعودا إلى حدود المبادئ الأوّل. ما

---

(1) المصدر السابق، التفسير10، 8 ص 783. يقول أرسطو في مقالة الزاي: "**وكذلك في الفعل أيضا فإنّ الأعمال إنّما هي يُفعل من الذي هو خير ما وخير لأوحاد الأشياء ما هو خير كلي وهو خير لكل واحد وكذلك من التي هي معروفة لأوحاد الأشياء إلى الكليات التي هي معروفة بالطبيعة وتكون معروفة لكل واحد والتي هي معروفة لكل واحد**". المصدر السابق، الفقرة10، 9 ص 781.

-" Et, de même que, dans la vie pratique, notre devoir est de partir de chaque bien particulier, pour faire que le bien général devienne le bien de chacun, ainsi doit-on partir de ce que qu'on connait mieux soi-même, pour rendre ce qui est connaissable en soi connaissable pour soi-même". Aristote, *Métaphysique*, Z, 3, 1029b, 5.

يُقدّم أرسطو في كتاب **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس** (*Ethique à Nicomaque*)، الكتاب الأوّل، الفصل الثاني، 1095أ، 31 منهجين في الفحص: منهج تختصّ به الحقائق النظرية المستخدمة للمقاييس والاستنباطات الضرورية وفيه ننطلق من المبادئ الأولى و العلل القصوى لنصل نزولا عن طريق الاستنباط إلى النتائج والمحصلاّت. ومنهج تختصّ به الحقائق الأخلاقية والإجتماعية وفيه ننطلق من الوقائع الفردية والحالات الجزئية لنصل صعودا عن طريق الاستقراء إلى المبادئ و المعاني الكلية.

-" Il faut, en effet, partir des choses connues, et une chose est dite connue en deux sens, soit pour nous, soit d'une manière absolue. Sans doute devons nous partir des choses qui sont connues pour nous. C'est la raison pour laquelle il faut avoir été élevé dans des mœurs honnêtes, quand on se dispose à écouter avec profit un enseignement portant sur l'honnête, le juste, et d'une façon générale sur tout ce qui a trait à la Politique (car ici le point de départ est le fait, et si le fait était suffisamment clair, nous serions dispensés de connaitre en sus le pourquoi)". Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre I, 2, 1095b, 1.

يهمّنا أساسا هنا هو البحث في مدى إمكان أن يَتوسّل العلم البرهاني المسلك الاستقرائي نفسه أم أنّه يَخُطّ لنفسه مسلكا آخر يختلف جذريا عن المسلك الأوّل.

قبل بدء النظر في هذا السؤال المهمّ لننتبه إلى أنّه على الرغم من كون علم الرياضيات معدودا من جملة العلوم النظرية، فإنّه يسلك مسلكا آخر مُضّاد تماما للمسلك الذي يَتّخذه علما الطبيعة و ما بعد الطبيعة. في المقالة الأولى من **السماع الطبيعي** يُصرّح ابن رشد بأنّ التعليم المُتّبع في علوم التعاليم، على النقيض من التعليم الذي نجده في العلوم الطبيعية، ينطلق ممّا هو أعرف عند الطبيعة وأقلّ معرفة عندنا، ليصل بعد ذلك إلى ما هو أعرف عندنا وأقلّ معرفة عند الطبيعة[1].

بتعبير آخر، إنّ الرياضيات تتبنّى منهجا استنباطيا قبليا يبدأ بالنظر في المبادئ والعلل الأوّل ليصل نزولا إلى النتائج. هذا "الطلاق" بين مسلكيْ التعليم المُتّبعين في الرياضيات وفي بقية العلوم النظرية والعملية سيظهره ابن رشد في مقالة الزاي، التفسير10 ، 2 ص 783: "**وكذلك يكون مسلك التعليم في كلّ العلوم ما**

---

[1] **نقول لمّا كان العلم اليقيني والمعرفة التّامة إنّما تحصّل لنا في شيء شيء من الأمور بأن نعرف ذلك الشيء بجميع أسبابه الأوّل إلى أن ينتهي إلى أسبابه القريبة واسطقساته، فمن البيّن أنّ في العلم بأمر الطبيعة والأجسام الطبيعية قد ينبغي أن نسلك هذا المسلك ونطلب فيها معرفة الأسباب. وقد قيل في صناعة المنطق أنّ مبادئ التعليم في الصنائع صنفان: أحدهما أن تكون المتقدّمة عندنا هي المتقدّمة في الوجود بمنزلة ما عليه الأمر في التعاليم والبراهين المؤتلفة عن هذه البراهين المطلقة. والثاني أن تكون المتقدّمة عندنا في المعرفة متأخّرة الوجود بمنزلة ما عليه جُلّ الأمر في هذا العلم [العلم الطبيعي]. وأصناف البراهين المؤتلفة عن هذه المبادئ المتأخّرة تسمّى الدلائل".** ابن رشد، رسالة السماع الطبيعي، المقالة الأولى، ص 29، تقديم رفيق العجمو جيرار جهامي. إنّ ما يميّز هذا النص هو عرضه لأصناف البراهين اللاحقة بكل من العلم الطبيعي والعلم الرياضي. أغلب براهين العلم الأوّل هي براهين دلائل - وهي الملاحظة عينها التي يُبديها ابن رشد في البراهين المستخدمة في علم ما بعد الطبيعة (**وأمّا أنحاء التعليم المستعمل فيه [علم ما بعد الطبيعة] فهي أنحاء التعليم المستعملة في سائر العلوم. وأمّا أنواع البراهين المستعملة فيه أيضا، فهي أكثر ذلك دلائل، إذ كنّا إنّما نسير أبدا من الأمور التي هي أعرف عندنا إلى الأمور التي أعرف عند الطبيعة".** ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص7، تحقيق عثمان أمين) – أمّا براهين العلم الثاني فجميعها براهين مطلقة. في شرح كتاب البرهان لأرسطو يرسم ابن رشد مفاضلة ابيستيمولوجية بين هذين الصنفين من البراهين. يَتم حصول المعلوم في البرهان المطلق من قبل العلّة، بينما يَتم حصوله في برهان الدليل من قبل النتيجة لا غير. وهذا يفضي إلى استنتاج أنّ العلوم المستخدمة للبراهين المطلقة (علم التعاليم) أمتن يقينا وأكثر وثاقة من العلوم المستخدمة لبراهين الدلائل (علم ما بعد الطبيعة والعلم الطبيعي). لذلك يُطلق ابن رشد على البراهين المطلقة العلم المقول بتقديم وعلى وجه التحقيق بينما يُسمّي براهين الدلائل العلم المقول بتأخير. انظر شرح كتاب البرهان لأرسطو، المقالة الأولى، الفصل الثاني (في العلم والبرهان وعناصرهما)، ص 181. كما يتميّز النص أيضا بكونه جاء تلخيصا لعبارة أرسطو الأولى في كتابه السماع الطبيعي. وتكمن إضافة ابن رشد في هذا التلخيص استظهاره بمسلك التعليم المُتّبع في علم التعاليم وربط أصناف التعليم بأنواع البراهين المستعملة في كل صنف وهما أمران لم يتعرّض إليهما المُعلّم الأوّل في المقالة الأولى من السماع الطبيعي التي أشار إليها ابن رشد، ونحن نوردها في الحاشيّة الموالية من باب الاستظهار.

عدا التعاليم أعني أنّه يُسلك فيها من التّي هي أكثر معرفة عندنا وأقلّ معرفة عند الطبيعة إلى التّي هي أكثر معرفة عند الطبيعة وهذا هو الذي قاله في استفتاح المقالة الأولى من السماع"[1].

بعد تبيين أنّ نوع التعليم السّاري في علم ما بعد الطبيعة يقوم أساسا على المنهج الاستقرائي، وهو كما بيّنا على خلاف المنهج الاستنباطي السّاري في علم التعاليم، سنحاول الشروع في ضبط المسلك المُتّبع في المنطق وتحديدا المنطق في معناه البرهاني المطلق. حسبما تقدّم من فحص، يبدو أنّ المنهج الاستنباطي هو الأكثر مُناسبة مع طبيعة التمشّي البرهاني ويعود ذلك إلى عدّة أسباب.

يتمثّل السبب الأوّل في كون العلم الأتّم يقينا و المقول على وجه التحقيق إنّما ينطلق من المبادئ التّي تكون أعرف عند الطبيعة. وهذه المبادئ هي نفسها مقدّمات البرهان المطلق التّي تتميّز ليس فقط بكونها مُتقدّمة في الوجود، وإنّما أيضا بكونها بسيطة. وإذا ما سلّمنا بأنّها مقدّمات بسيطة، فإنّ ذلك يتضمّن بالضرورة أنّها أعرف عند الطبيعة. ذلك أنّ ما هو بسيط، هو بعيد عن الحسّ، وما هو بعيد عن الحسّ، هو الأعرف عند الطبيعة: **"فقد تبيّن أنّ البرهان الذي في غاية اليقين إنّما يكون من المبادئ التّي هي أعرف عند الطبيعة"**[2].

أمّا السبب الثاني - في وجوب أن يكون المسلك السّاري في المنطق هو المنهج الاستنباطي- فيتمثّل في كون المقاييس العلمية تنطلق من الأسباب (أيّ المقدّمات الأولى في القياس) لتنتهي إلى النتائج (نتائج

---

[1] **"وعلى ما يبدو فإنّ من شأن طريق البحث أن ينطلق من الأشياء الأكثر معرفة ووضوحا بالنسبة لنا إلى الأشياء التي هي أبين وأكثر قبولا لأن تُعرف بطبيعتها، إذ ليس سواء حال الأشياء التي يكون حصول المعرفة بها بالنسبة لنا، على وجه مباشر، كحال الأشياء التي تحصل معرفتها على الإطلاق. لذلك وجب على وجه ضروري، أن نبتدئ فنتطرق إلى الأشياء الأقل خفاء وغموضا بذاتها وأجلى وضوحا بالنسبة لنا لغاية أن ننتقل إلى الأشياء التي تكون بذاتها أكثر وضوحا وأقرب إلى الفهم. وعلى ذلك فإنّ الأشياء التي تكون، في بادئ الرأي أكثر وضوحا وقابلة لأن تُعرف على وجه مباشر بالنسبة لنا هي الأشياء المحسوسة المشوشة المختلطةلا الأمور المجرّدة العامة، ثمّ من بعد ذلك من هذا الاختلاط والتشويش، تصير عناصر الأشياء ومبادئها بيّنة واضحة عندما نُجري عليها عملية القسمة والتحليل. لذلك ينبغي أن نتقدّم من الأشياء الكلية إلى الجزئيات لأنّ الكلي ممّا يُعطي لنا في الإدراك الحسّي يكون أكثر قبولا للمعرفة، والعام هو نوع من الكلي، لأنّ العام يشتمل على الأشياء كثيرة كالأجزاء الداخلة تحته".** أرسطو، الفيزياء، السماع **الطبيعي**، المقالة الأولى، الفصل الأوّل، 184 أ 10.

[2] **تلخيص كتاب البرهان**، المقالة الأولى، الفصل الثالث **(إبطال بعض الأخطاء الواردة في العلم والبرهان)**، ص 378 (تحقيق بدوي). ويقول أيضا في شرح كتاب البرهان: **"البرهان على ما تقدّم إنّما يكون من مقدّمات هي أقدم في الوجود وأعرف عندنا وعند الطبيعة من النتائج"**. المقالة الأولى، الفصل الثالث **(آراء القدماء في العلم والبرهان)**، ص 206. انظر كذلك:

- Aristote, *Les Seconds Analytiques*, Livre I, 3, 72b, 25 – 30.

القياس). التمشّي نفسه نجده في تعريف المنهج الاستنباطي فهو قد حُدّد في الغالب باعتباره علاقة العلّة بالنتيجة، أيّ استدلالا منطقيا ينطلق من العلل ليصل إلى النتائج.

أمّا بالنسبة إلى السبب الثالث فيتعلّق بالموافقة (adéquation) الموجودة بين البرهان والطبيعة. يعتقد ابن رشد بأنّ البرهان الأكثر مُوافقة للطبيعة هو الأمتن من جهة اليقين من بين مختلف أنواع البراهين[1]. من ذلك مثلا البراهين المُستخدمة في الصناعة النجومية (علم الهيئة) فلكيْ تكون يقينية ومطلقة ينبغي لها أن تكون مُناسبة للأصول الموضوعة في العلم الطبيعي[2]. كذلك تنسحب الملاحظة عينها على البراهين المُستعملة في علم النفس، فلكيْ تكون هذه البراهين صادقة وضرورية ينبغي لها أن تكون مُوافقة للأمور التّي وقعت البرهنة عليها في العلم الطبيعي[3].

---

(1) **إنّما لم يكن يكتفي في شروط مقدّمات البراهين أن تكون صوادق وغير مُبيّنة بحدّ أوسط، أي أوائل من قبل أنّ المقصود بالبرهان إنّما هو أن يُعلم الشئ بالأشياء التي بها وجوده، إذ كان هذا العلم المُوافق لعمل الطبيعة والمُطابق لها، كما أنّ العلم الصناعي هو العلم المُوافق لعمل الطبيعة". شرح كتاب البرهان**، المقالة الأولى، الفصل الثامن (**لا برهان على الأشياء الفاسدة**) ص 292. لقد سبق وأن شرحنا بقول مفصّل معنى شرط المُناسبة في البرهان المطلق، وذلك في الفصل المعنون من هذا العمل: **علاقة الوجود بالمعرفة** وتحديدا عند ضبطنا لخواصّ الآراء المشتركة.

(2) **إنّ هذه الصناعة النجومية الناظرة في حركات الكواكب ليس تضع من الهيئات التي تجري لنا مجرى الأسباب إلاّ ما ليس يلحق من وضعه مُحال في العلم الطبيعي مثال ذلك أنّ الكواكب المتحيّرة يَظهر من أمرها أنّها تُسرع مرّة ومرّة تبطئ وأنّها مرّة تستقيم ومرّة ترجع وهذا لا يصحّ على ما تقتضيه طبائع حركات الأجرام السماوية يعني أنّه قد تُبيّن في العلم الطبيعي أنّ حركاتها كلّها مستوية وأنّه ليس يمكن فيها السرعة والإبطاء وكذلك يرى أنّه ليس يمكن فيها استقامة ولا رجوع فوجب على صاحب علم النجوم لمكان هذا أن يَضع هيئة يَلزمُ عنها هذه الأحوال الظاهرة من غير أن يَلزمَ عن ذلك مُحال في العلم الطبيعي". تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة اللام، التفسير44، 11 – 4 ص ص 1655 – 1656. قصد فهم هذا التفسير الرشدي – المتعلّق بصناعة النجوم – يجب تنبيه القارئ إلى التمييز الذي يجريه ابن رشد في عصره آنذاك بين مدرستين فلكيتين متنافستين: المدرسة الأولى قديمة تعود بجذورها إلى تصوّرات أرسطو الفلكية، وهي تنظر في الأفلاك من داخل المركز (les sphères concentriques). أمّا المدرسة الثانية – التي أحدثها وأبتدعها بطلميوس (Ptolémée) – فتنظر في الأفلاك من خارج المركز (sphères excentriques). ماهو جدير بالملاحظة هو أنّ تعاليم المدرسة الفلكية الأرسطية قد طواها النسيان وأضرب عنها الناس في عصر ابن رشد وذلك بسبب اعتقادهم في غموضها ووضوح ما أتت به المدرسة البطلميوسية. لذلك كلّه يتأسّف ابن رشد بمرارة على مصير علم الفلك الأرسطي في عصره، وسبب هذه الحسرة هو أنّ قوانين علم الهيئة عند أرسطو مُوافقة تماما للموجود ومُطابقة للأصول التي وضعها أصحاب العلم الطبيعي، بينما يقوم علم الهيئة عند بطلميوس على الحساب، أي على عدم مُوافقة قوانين الهيئة بالضرورة لما رُسم في العلوم الطبيعية. انظر المصدر السابق، التفسير45، 10 – 3 ص ص 1658 – 1665.

(3) **"الغرض هاهنا أن نثبت من أقاويل المفسرين في علم النفس ما نرى أنّه أشدّ مُطابقة لما تُبيّن في العلم الطبيعي، والّتي بغرض أرسطو". ابن رشد، رسالة النفس**، ص27، تقديم رفيق العجم و جيرار جهامي.

هكذا ينتج إذن من جميع التحاليل السابقة أنّ الطريقة المُتبعة في الرياضيات وفي المنطق(البراهين المطلقة) هي الطريقة التحليلية الاستنباطية، أمّا المنهج المُتّبع في بقية العلوم النظرية والعملية فهو المنهج التركيبي التحليلي.

2- مرتبة المنطق في إحصاء العلوم:

أ- نظام التعليم في الأندلس:

رغم تميّز نظام التعليم في الأندلس زمن ابن رشد (القرن السادس هجري- الثّاني عشر ميلادي) ببعض الخصائص الاجتماعية والثقافية، إلاّ أنّه يبقى مع ذلك هو النظام نفسه الذي نعثر عليه في جميع أصقاع العالم الإسلامي. يضع ابن خلدون في **المقدّمة**، والذي ولد سنة 1332م، أيّ بعد وفاة ابن رشد بمائة وأربع وثلاثين سنة (توفي الأخير سنة 1198م)، رسما بيانيا في الاختلافات الموجودة بين أنظمة التعليم الجاريّة في بلاد المغرب (الأقصى)، والأندلس، وأفريقية (تونس)، وكذلك في بلاد المشرق الإسلامي[1].

ولكن قبل عرض محتويات هذه الأنظمة التعليمية، والتي لا نملك عنها إلاّ بعض المعلومات النادرة والمشتتة في بعض التراجم و المؤلفات العارضة، يجب الإشارة إلى أنّ نظام التربية عند المسلمين يُغطي في الحقيقة مرحلتين متمايزتين: مرحلة نظام تربوي مُتقدّم مُوجّه للأطفال إلى حين بلوغهم. أغلب الدروس المُقدّمة لهؤلاء الطلاّب تقوم على سلوك بيداغوجي تلقيني، فالهدف الرئيس للشيخ أو للمُعلّم في هذه المرحلة هو تمكين الطالب من الحفظ عن ظهر قلب ذلك **الموطّأ** أو تلك **المدوّنة**. وبالتالي فإنّ المُتعلّم يُحمل في هذه المرحلة على الرواية أكثر منه على الدراية. ومرحلة نظام تربوي متأخّر مُوجّه للذين تجاوزوا سنّ البلوغ. على خلاف المرحلة الأولى يجد المتعلّمون أنفسهم في هذه المرحلة متحرّرين ليس فقط لأنّ المدرسة والمسجد لم يعودا المكانين الوحيدين لأخذ المعارف والعلوم، وإنّما لأنّهم أضحوا قادرين على اكتساب علوم أخرى غير العلوم الإسلامية.

أمّا فيما يتعلّق بمضمون التعليم الجاري به عند أهل الأندلس - وهو الذي يَهُمّنا أساسا - فهو يتميّز بالبدء في تعلّم الفتية القرآن وبعض متون الحديث منذ نعومة أظافرهم. لقد نظروا إلى القرآن باعتباره أساس التعليم ونواته والذي من خلاله تتشكّل بقية المعارف والعلوم الشّرعية والمدنية. غير أنّ أهل الأندلس لم يقفو عند هذين المصدرين الرئيسيين في التعليم إذ نراهم بعد ذلك يعلّمون أبناءهم الشعر وفنون آداب الترسّل ومبادئ اللسان العربي (نحو، ومعجم، وإعراب...)، بل ويزيدون على ذلك تعلّم صناعتيْ الخطّ و

(1) انظر **المقدّمة**، تحقيق مصطفى محمد، د.ت، ص 539.

الكتابة. وربّما هذا ما يُفسّر لنا نفوق الخطّ الأندلسي وتميّزه عن بقية أنواع الخطوط السائدة آنذاك كخطّ القيروان، وخطّ المهدية في إفريقية، والخطّ البغدادي، والخطّ المصري في المشرق[1].

بعد دراسة القرآن والأدب، يُضيف ابن فرحون، وهو قاضي مالكي شهير من أصل أندلسي توفي سنة 799هـ، إلى أنّ المتعلّم يَتوجّه بعد ذلك إلى حفظ **موطّأ** مالك، ثمّ **مدوّنة** الإمام سحنون، ثمّ **وثائق** ابن العطار، وصولا إلى **أحكام** ابن سهل[2].

ما هو جدير بالملاحظة هو اتفاق ابن خلدون و ابن فرحون في عدم ذكر أيّ إشارة توحي بكون علم الكلام هو أحد العلوم التّي كان يتدارسها الولدان في المرحلة المُتقدّمة من التعليم، خاصّة حين نعلم أنّ ابن رشد يذكر بأسف شديد في مقالة الألف الصغرى حال هؤلاء الولدان في شدّة اعتقادهم بمجانسة علم الكلام (الآراء الشّرعية غايتها النصرة) للآراء اليقينية (غايتها الحقّ) والآراء الناموسيّة (غايتها الفضيلة):

كما نرى قد عرض لكثير من الفتيان الذين سبق لهم في أوّل تعلّمهم العلم المُسمّى عندنا علم الكلام[3].

---

(1) بعد عرض طريقة التعليم عند أهل المغرب يشرع ابن خلدون في وصف طريقة التعليم عند أهل الأندلس: " **وأمّا أهل الأندلس فمذهبهم تعليم القرآن و الكتاب من حيث هو، وهذا هو الذي يراعونه في التعليم. إلاّ أنّه لمّا كان القرآن أصل ذلك وأسّه ومنبع الدين والعلوم جَعلوه أصلا في التعليم. فلا يقتصرون لذلك عليه فقط بل يخلطون في تعليمهم للولدان رواية الشعر في الغالب والترسّل وأخذهم بقوانين العربية وحفظها وتجويد الخط والكتاب. ولا تختصّ عنايتهم في التعليم بالقرآن دون هذه، بل عنايتهم فيه بالخط أكثر من جميعها إلى أن يخرج الولد من عمر البلوغ إلى الشبيبة وقد شَدَا بعض الشيء في العربية والشعر والبصر بهما وبرّز في الخط والكتاب وتعلّق بأذيال العلم على الجُملة لو كان فيها سَند لتعليم العلوم. لكنهم ينقطعون عن ذلك لانقطاع سَند التعليم في آفاقهم ولا يَحصُل بأيديهم إلاّ ما حَصّل من ذلك التعليم الأوّل. وفيه كفاية لمن أرشده الله تعالى واستعداد إذا وَجد المُعلّم**". ابن خلدون، **المقدّمة**، الكتاب الأوّل، الباب السادس،الفصل التاسع والثلاثون، ص ص 740 – 741، تحقيق خليل شحادة وسهيل زكار،دار الفكر،بيروت،1996.
هذا ويورد ابن خلدون في نهاية الفصل السابق طريقة في التعليم يعتبرها غريبة، سبق وأن قدّمها القاضي أبو بكر بن العربي في كتاب رحلته. وهذه الطريقة تبدأ أوّلا بتعليم العربية والشعر، وهذا التقديم سببه فساد اللغة العربية في بلاد الأندلس. ثمّ بعد ذلك ينتقل الصبي إلى تعلّم الحساب وقوانينه، لينقل بعد ذلك إلى تعلّم القرآن، ثمّ دراسة أصول الدين فأصول الفقه، ثمّ الانتقال بعد ذلك إلى تعلّم صناعة الجدل وصولا إلى النظر في علوم الحديث. المصدر السابق، ص 742.

(2) ابن فرحون، **الديباج المذهب**، تحقيق علي عمر، ج1، مكتبة التربية الدينية، القاهرة، 2003.

(3) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الألف الصغرى، التفسير14، 15ص 43. في الحقيقة يهتم ابن رشد في هذا الفصل بعرض الأمور التي تعوق الإنسان في الوقوف على الحقّ. ويعتبر المنشأ الذي تعوّد عليه الإنسان أحد أهمّ العوائق التي تَحُول دون إدراك اليقين. ويأخذ مثالا ذكيا على ذلك وهو مزاولة علم الكلام عند الصبية، في بلاد الأندلس، ولكن قبل أن يُبدي حكمه في هذه المزاولة يستظهر ابن رشد بالتمييز الشهير الذي وضعه أرسطو بين تفاوت مراتب فطر الناس =

ولكن هل الصمت المُطبق الذي أبداه ابن خلدون في عدم إدراجه علم الكلام ضمن مواد برنامج التعليم في الأندلس يمكن أن يُعزى إلى حذره منه؟[1]

رغم أهميته فإنّ هذا السؤال يبدو خارج سياق بحثنا الآن بل ويستحق فحصا مستقلا برأسه. إضافة إلى غياب علم الكلام نُلاحظ كذلك غيابا كليّا لما سَمّاه ابن رشد بعلوم الأوائل، أيّ الفلسفة، والعلوم الطبيعية، والرياضية، والمنطقية...في الواقع لمّا كانت هذه العلوم دخيلة على العلوم الإسلامية، فإنّه من الصعب إيجادها مفهرسة في برنامج التعليم، وذلك بسبب كونها علوما حرّة (libérales). يذهب أغلب المختصّين اليوم إلى أنّ هذه العلوم كانت حصرا على نخبة مخصوصة وبعيدة عن كلّ صيغة مؤسساتية رسمية[2].

على الرغم من نُدرة المعلومات المتعلّقة بالبرنامج المُتّبع في تدريس العلوم اليونانية الدخيلة، فإنّه من المُهمّ الإشارة إلى ما أورده ابن طفيل في مقدّمته لقصّة **حيّ ابن يقظان**، حيث رسم المُناخ الثقافي السائد

=بعض الناس لا تقنعهم إلاّ البراهين التعاليمية الصارمة، وبعضهم على العكس من ذلك تماما يبغض الأقاويل المستقصية غاية الاستقصاء ولا يرضى أو يقتنع إلاّ بالتخيّلات الشعرية المجازية. لذلك لا يصلح الناس جميعهم في إدراك حقائق الأشياء ولكن في مقابل ذلك يجب أن يصلحوا جميعا في أخذهم بالفضائل. يميّز ابن رشد إذن داخل علم ما بعد الطبيعة بين صنفين من الآراء: آراء ناموسيّة غايتها طلب الفضيلة تحقيقا لكمال النفس في الفعل وآراء يقينية غايتها طلب الحقيقة تحقيقا لكمال النفس في العلم، الأولى 'فرض عينٌ' بينما الثانية 'فرض كفاية'. غير أنّه يوجد صنف ثالث من الآراء يسمّيها ابن رشد بالآراء الشرّعية وهي التي يمثّلها علم الكلام تحديدا. مشكلة علم الكلام أنّ غايته ليست الحقيقة كما أنّها ليست الفضيلة أيضا، وإنّما هي نصرة آراء يَعتقد فيها مُعتقدها أنّها صحيحة ويقينية. من هنا تأتي إذن حسب ابن رشد خطورة تنشئة الصبية على هذا العلم الذي يوازيه بالسفسطة عند اليونان. فكما جحدت السفسطة المبادئ الأوّل مثل مبدأ الهويّة، والثالث المرفوع، وعدم التناقض، كذلك جحد علم الكلام وجود الطبائع، ووجود الضروريات الكامنة في الإنسان وفي الطبيعة...

(1) **'فإن وقف [الإنسان] عند تلك الأسباب [التي ينظر فيها المتكلمون] فقد انقطع وحَقّت عليه كلمة الكفر وإن سبح في بحر النظر والبحث عنها وعن أسبابها وتأثيراتها واحدا بعد واحد فأنّا الضّامن له أن لا يعود إلاّ بالخيبة. فلذلك نهانا الشّارع عن النظر في الأسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق..'.** ابن خلدون، **المقدّمة**، الكتاب الأوّل، الباب السادس، الفصل العاشر، ص 581. على أنّ هذا لا يعني أنّ ابن خلدون يطعن في العقل ويشكّ في قدراته بل يرسم لـه حـدودا ويبيّن أنّ أمور التوحيد، وهي موضوع نظر علم الكلام، لا يمكن للعقل أن يَزنها. عموما فإنّ الموقف الخلدوني الأشعري من علم الكلام لا يبعد عن موقف أهل السلف وهو الحذر منه. لذلك يخلُص في نهاية الفصل العاشر إلى أنّ هذا العلم لم يعد ضروريا في عصره: **'وعلى الجُملة فينبغي أن يُعلم أنّ هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا،والأئمّة من أهل السنّة كفونا شأنهم في ما كتبوا ودونوا، والأدلّة العقلية إنّما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا'.** المصدر السابق، ص 591.

(2) George Makdisi, *The rise of Colleges, institutions of learning in Islam and the West*, Edinburgh University Press, 1981, pp. 75 – 76.

في الأندلس وتحديدا التحوّلات الحاصلةفي بعض العلوم العقلية. كرونولوجيا نستطيع أن نُصرّح، اعتمادا على ما ذكره ابن طفيل، بأنّ البيئة الثقافية للقرن الحادي عشر ميلادي تتميّز بثلاثة أجيال فلسفية: في الجيل الأوّل توجّه الفلاسفة نحو دراسة علوم التعاليم كعلم العدد، والهندسة، والموسيقى، وعلم الهيئة...أمّا فلاسفة الجيل الثّاني فتوجّه نظرهم نحو المنطق ولكن لم يبلغو فيه مرتبة الكمال. ثمّ بعد ذلك جاء الجيل الثالث، والذي من بينه نجد أبو بكر ابن الصائغ المعروف بابن باجة، ويُعلّق ابن طفيل بأنّ هذا الجيل كان أتم من الجيلين الأوّلين وأتقن من جهة النظر الذي نفق في الأندلس بفضل كتب أرسطو والفلاسفة المشرقيين (أعمال الفارابي المنطقية وكتاب الشفاء لابن سينا) [1].

ب- تكوين ابن رشد:

من المُسلّم به أنّ أبا الوليد إنّما هو ثمرة مُزهرة لنظام تعليمي كلاسيكي كان سائدا في عصره آنذاك[2]. وتظهر ثمرة هذا التكوين خاصّة في مجاليْ الشّريعة والأدب. أخذ ابن رشد العربية من أبي بكر بن سمحون[3]، ودرس الحديث والفقه تحت إشراف والده أبو القاسم والشيخ الحافظ أبي محمد بن رزق[4]، وتحصّل على الإجازة من أشهر قضاة المالكية آنذاك وهو أبو عبد الله المازري[5]. كما حفظ عن ظهر قلب **موطّأ** مالك، وشعر المتنبّي وأبو تمّام [6].

أمّا بالنسبة إلى علم الكلام فرغم عدم ذكره صراحة في برامج التعليم الأندلسية الذي قدّمه كلّ من ابن خلدون وابن فرحون، فإنّ ما يبدو مُسلّما به هو أنّ بن رشد قد تلقّى تكوينا متينا في علم الكلام الأشعري الذي شكّل كما نعرف عقيدة الحركة الدينية السياسية التي تزعمها ابن تومرت مؤسّس دولة الموحدين.

هذا التنوع في مصادر تكوين ابن رشد (مسائل شرعية، وكلامية، وأدبية...) ستسمح له ليس فقط بتحرير أعمال أصليّة (**فصل المقال**، و**الكشف عن مناهج الأدّلة**، و**تهافت التهافت**، و**بداية المجتهد**...)، وإنّما أيضا بتحديد الطرق التّي من خلالها سيقع حلّ بعض المعضلات الفلسفية.

---

(1) Ibn Toufail, *Le Philosophe autodidacte (Hayy Ben Yaqzân)*, traduction de l'arabe par Léon Gauthier, pp.14 – 15, Editions Mille et une nuits, France, 1999.

(2) Dominique Urvoy, *Averroès les ambitions d'un intellectuel musulman*, p.39.

(3) عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة**، ص 22.

(4) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص 530.

(5) **الذيل والتكملة**، ص 22.

(6) المصدر السابق.

أمّا فيما يتعلّق بالعلوم الدخيلة فإنّ الحوليين العرب، كابن أصيبعة وعبد الملك المراكشي، متفقـون تقريبا على أنّ ابن رشد كان شغوفا بالطب وبالعلوم الفلسفية. بالنسبة إلى الطـب فقـد تعلّمـه تحـت رعايـة طبيبين معروفين آنذاك وهما: أبي جعفر بن هارون، وأبي مروان بن جريول البلنسي (من فالنسيا). كما أنّـه ربط علاقات حميمة مع الطبيب أبي مروان بن زهر- وهـو أحـد أفـراد عائلـة بنـو زهـر الـشهيرة في الطـب وصاحب كتابا **الاقتصاد** والتيسير الناظر في الطب الخاصّ - أثمرت تعاونا حرّر بمقتـضاه ابـن رشـد كتـاب **الكليّات** في الطب العام.

أمّا فيما يتعلّق بعلم الفلك، فيبدو أنّ شروع ابن رشد في تعاطي هذا العلم يعود بجذوره الأولى إلى مرحلة الشباب، وقد واصل تعاطي النظر فيه إلى أن تقدّمت به السنّ فعاقته العوائق عن إتمام ما كـان ينـوي القيام به وهو إصلاح علم فلك عصره، الذي كان يعتمد كليّة على نظـام هيئـة بطلميـوس[1]. علـى أنّنـا في الواقع ينتابنا الشك في أن يكون أبا الوليد عارفا مُلمّا بصناعة النجوم، إنّما هو في رأينا "طالـب شـغوف" لهـذا الضرب من العلوم. ويعود سبب ذلك إلى ضرورة أن يكون العارف بالكوزمولوجيا، وخاصّـة بعلـم حركـة النجوم، من أصحاب التعاليم، ونحن نعلم خُلوّ جميع كتب التراجم من أي إشارة توحي بأنّ أبـا الوليـد قـد تلقّى تعليما رياضيا أو أنّه انفرد في مرحلة ما في حياته بالنظر في مسائل رياضية صرفة.

نصل الآن إلى النظر في تحصيله المنطقي والفلسفي. لا تذكر قواميس التراجم شيئا عن هذه العلوم الدنيوية الدخيلة. ويمكن أن يُعزى هذا الصمت المُطبق إلى كون هذين العلمين لم يكونا وقتئذ علمين رسميين يقع تدريسهما في مؤسسات أهليّـة (المدرسـة، والمسجد، والربـاط، والزاويـة). لم تكـن الكتابـات المنطقيـة والميتافيزيقية في زمن ابن رشد رغم نفوقها سوى "بضائع سريّة" لا يتداولها كلّ الخاصّة وإنّما خاصّة الخاصّـة.

[1] يقول ابن رشد متحدثا عن نفسه: "**وقد كنت في شبابي أؤمل أن يتمّ لي هذا الفحص [أي الفحص في الهيئـة الأرسـطية القديمة] وأمّا في شيخوختي هذه فقد يئست من ذلك إذ عاقتني العوائق عن ذلك ولكن لعل هـذا القـول يكـون منبّهـا لفحص من يفحص بعد عن هذه الأشياء**". ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالـة الـلام، التفـسير45، 2 ص 1664. يبدو أنّ نداء ابن رشد هذا في ضرورة "**الفحص عن هذه الأشياء**" قد وجد آذانا صاغية من قبـل تلميـذه نـور الـدين أبـو إسحاق البطروجي (المتوفي سنة 601 هـ/1204م) المعروف عند اللاتين بـPetagius. لقد حاول الأخير - كمـا طالـب ابن رشد – بناء نظام هيئة جديد معتمدا في ذلك على النظام الفلكي كما رسمه أرسـطو، وكمـا وضـع في كتـاب الخـير المحض Liber de causis المنسوب خطأ لأرسطو وهو في الحقيقة لبروقلس Proclus. لمزيد مـن التعمّـق انظـر نبيـل الشهابي، **النظام الفلكي الرشدي والبيئة الفكرية في دولة الموحدين**، ورد ضمن أعمـال نـدوة **ابـن رشـد ومدرسـته في الغرب الإسلامي**، ص ص 287 – 313، بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، المؤسسة الجامعية للدراسـات والنشر والتوزيع، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بيروت، 1981.

وهذا المشهد الثقافي المُتّسم بالكتمان ربّما يعكسه مشهد اللقاء الأوّل بين ابن رشد والخليفة أبو يعقوب المنصور المُتّسم هو الآخر "بالحياء والخوف" وبإنكار الأوّل للثاني الاشتغال بعلم الفلسفة[1].

فعلا كما أشار ابن طفيل فإنّ فلاسفة الأندلس قد أخذوا المنطق من قراءاتهم لكتابات الفارابي المنطقية، بينما أخذوا الميتافيزيقا من المؤلفّات التّي وصلتهم لابن سينا[2]. شهادة ابن طفيل هذه ستنعكس في الانتقادات التّي سيُوجّهها ابن رشد: انتقادات ميتافيزيقية مُوجّهة في أغلب الأحيان إلى الشيخ الرئيس - ويظهر ذلك خاصّة في **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة** وكتاب **تهافت التهافت**[3] - وانتقادات منطقية مُوجّهة إلى المُعلّم الثّاني - ويظهر ذلك في **شرح كتاب البرهان لأرسطو** خاصّة[4]. إجمالا، فإنّ التحصّيل الفلسفي والمنطقي لابن رشد ضمّنته المصادر الرئيسية التّالية: مؤلفّات أرسطو، وشروحات الفلاسفة الهلنستيين لهذه المؤلفّات - بعد أن نُقلت إلى اللسان العربي -وتفاسير فلاسفة الإسلام وتعليقاتهم على أرسطو وعلى الفلاسفة المشّائين.

ج- مشروع الإصلاح الرشدي:

يعتقد البعض اليوم بأنّ الدور الذي شغله ابن رشد في بلاط الموحدين ينحصر في فكّ قلق عبارة أرسطو وبيان أغراضه في مختلف مؤلفّاته. حسب زعمهم فإنّ مُهمّة الفلسفة والفلاسفة دائمة التنزّل في إطار نظري أكثر منه عملي. سوء التقدير في أوْجُهِ استعمال الفلسفة يُكذّبه النشاط العلمي التجريبي لابن رشد في البرنامج السياسي الموحدي. لقد كُلّف ابن رشد سنة548 هـ/1153 م باستخلاف الملك عبد المؤمن في الإشراف على بناء بعض المدارس ولا نستبعد في أن يكون أبا الوليد أحد أعضاء "اللجان البيداغوجية" التّي

---

(1) يستحسن الاطلاع على ملابسات اللقاء الأوّل الذي جمع ابن رشد بالخليفة الموحدي وذلك بحضور ابن طفيل. انظر ما أورده عبد الواحد بن علي المراكشي في **المُعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ص ص 171 -172، تحقيق خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت،1998.

(2) ابن طفيل، **حيّ ابن يقظان**، ص ص 14 - 15.

(3) عديدة هي المواضع التي يقدّم فيها ابن رشد اعتراضاته على ابن سينا. في مقالة الجيم، التفسير3 3، ص 314 يتمحور النقد حول كيفية تصوّر ابن سينا لعلاقة الواحد بالهويّة (مشكل أرسطي فلسفي) والذي سيتطوّر لاحقا عنده إلى مشكل علاقة الله بالصفات (مشكل كلامي). انظر أيضا مقالة اللام، التفسير41، 1 ص 1632 حيث يورد ابن رشد نقده لفكرة الممكن عند ابن سينا. أمّا الانتقادات المذكورة في **تهافت التهافت** فقد تعرّضنا لبعضها في بحثنا المعنون **بملامح من إلهيات ابن رشد**، ص ص 91 – 105.

(4) انظر **شرح كتاب البرهان لأرسطو**، ص ص 158، 221، 227، 245...

كانت مُهمّتها السهر على تنظيمها وحسن ترتيب الأمور التعليمية فيها[1]. أكثر من ذلك سيُصرّح ابن رشد، في **الضروري في السياسة**[2]، بضرورة إصلاح برنامج التعليم.

بعد عرضه لبرنامج التعليم الذي اقترحه أفلاطون في **الجمهورية**، و الذي يبدأ بضرورة تعلّم الرياضيات ليس فقط قصد الارتياض وإعداد عقل الناشئة لتحصيل بقية العلوم الطبيعية والميتافيزيقية، وإنّما أيضا قصد معرفة بعض الأمور العملية الضرورية بالنسبة إليهم حين يشبّون ويصبحون مدبّرون للمدينة، يقترح ابن رشد إصلاحا تعليميا طريفا وغريبا عن البيئة الأندلسية الإسلامية. يُلاحظ أبو الوليد أنه لّما كانت صناعة المنطق متأخّرة في الظهور عن زمن أفلاطون، فإنّ الأخير لم ينتبه إلى منفعتها ومرتبتها في التعليم لذلك وجب - خاصّة بعد ظهور صناعة المنطق مع أرسطو - البدء بها أوّلا. لماذا؟

لأنّ الجهل بالمنطق يُوقعنا في أغلاط نظرية وعملية كثيرة جدّا فلا نستطيع التفريق مثلا بين المعروف بنفسه والمعروف بغيره، كما نعجز أيضا عن التمييّز بين الأفعال الإرادية الناتجة عن العقل والأفعال غير الإرادية الناتجة عن الأهواء والغرائز. لذلك ينتبه ابن رشد إلى لحظة تاريخية في الحضارة العربية تميّزت بالنكوص عن تعليم الحقّ نحو تعليم آراء أعتقد فيها أنّها صِحاحٌ.

طبعا نحن نتحدّث هنا عن علم الكلام الذي سيستبدله ابن رشد في برنامج التعليم بالمنطق. من وجهة نظره لئن تمثّلت مهمّة المنطق مع أرسطو في تبكيت السفسطائيين وفي الردّ على كلّ من صرّح بأقاويل

---

[1] Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 30, préface d'Alain de Libera, Maisonneuve & Larose, France, 1997.

[2] لدينا اليوم خمس ترجمات **لمختصر ابن رشد لجمهورية أفلاطون**: ترجمة عبرية نقلها شموئل بن يهودا Samuel ben Judah في بداية القرن الرابع عشر ميلادي. تُعتبر هذه الترجمة الترجمة الأمّ بالنسبة إلى جميع الترجمات اللاحقة عليها لأنّها منقولة مباشرة من النسخة العربية الأصلية المفقودة إلى أيامنا هذه. عن الترجمة السابقة قامت ترجمتان أنكليزيتان معاصرتان هما: أوّلا، ترجمة روزنتال (مع ترجمته الأنكليزية نشر روزنتال الترجمة العبرية المعتمدة): =

=*Averroes' commentary on Plato's Republic*, edited with an introduction, translation and notes by E. I.J. Rosenthal, Cambridge, the University Press, London, 1969.

ثانيا، ترجمة رالف لرنر:

Averroes on Plato's Republic, translation, with an introduction and notes by Ralph Lerner, Cornell University Press, Ithaca, 1974.

أمّا في لغة الضّاد فنجد اليوم ترجمتين متفاوتتين من جهة الدقة والمتانة العلميتين وهما: ابن رشد، **تلخيص السياسة**، نقله إلى العربية حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، دار الطليعة، بيروت، 1998. استندت هذه الترجمة على الترجمتين الأنكليزيتين اللتان ذكرناهما سابقا وهي بالتالي على خلاف الترجمة العربية الثانية التي استندت على الترجمة العبرية الأمّ. ابن رشد، **الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان، مع مدخل ومقدّمة تحليلية لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998. هذا وتبدو الترجمة الأخيرة في نظرنا أقرب إلى روح النصوص الرشدية من جهة أسلوب الكتابة وخاصّة من جهة المصطلحات الرشدية التي تعوّدنا عليها في جميع مؤلفّاته وشروحاته الأخرى، لذلك سنعتبرها المرجع الأصلي في جميع استعمالاتنا اللاحقة.

غير طبيعية في مسائل الطبيعة وما بعد الطبيعة (كالأفلاطونيين، والفيثاغوريين، والطبيعيين)، فإنّ هذه المهمّة يمكن لها أن تتجدّد، حسب ظنّه، في أفق الحضارة العربية الإسلامية هذه المرّة، ليصبح المنطق آلة لدحض المتكلمين الأشاعرة وكلّ من صرّح بأقاويل غير طبيعية مثل الحشوية، والمتصوفة، والباطنية...

وهنا نلاحظ مفارقة صارخة: فالدور (le cercle vicieux) الذي رفضه ابن رشد في حقل الابيستيمولوجيا (لا وجود لأسباب متسلسلة إلى غير نهاية، كما أنّه لا وجود لبراهين تقع على جهة الدور)، نراه يُسلّم به ضمنيا في الحقل التاريخي (يمكن للمعضلات الحضارية أن تتكرّر على جهة الدور من ملّة لأخرى). وهذه المفارقة لا تُخِلّ، كما يبدو للبعض في الظاهر، بالنسق الفلسفي الرشدي، وإنّما حسب رأينا تقوّيه وتُظهر نزعات المعقولية والإنسانية فيه.

بعد تعلّم المنطق ينبغي تحصّيل علوم التعاليم ولكن مُرتّبة على النحو التّالي: البدء بعلم العدد، ثمّ الهندسة، ثمّ علم الهيئة، ثمّ الموسيقى، ثمّ علم المناظر، ثمّ علم الأوزان. تجدر الإشارة هنا إلى ملاحظتين مُهمتين: تتمثّل الملاحظة الأولى في تأثير ترتيب برنامج التعليم الذي سَبق لأفلاطون وأن اقترحه في كتابه **الجمهورية** وخاصّة في الأقسام الأربع الأولى من علم التعاليم. كما لا نستبعد أن يكون هناك تأثيرا فارابيا واضحا من خلال إحصاء علوم التعاليم وبيان تراتب أجزائها عند ابن رشد[1].

سوف لن نهتمّ بهذه الملاحظة الآن رغم أهميتها لأنّها خارج إطار بحثنا الراهن. أمّا بالنسبة إلى الملاحظة الثّانية فهي تتعلّق بعلاقة المنطق بالرياضيات، إذ لمّا كانت التعاليم مفارقة للمادة ومنفصلة عن كلّ ما هو محسوس، فإنّها لا تحتاج في تعلّمها إلى تعلّم المنطق فهو أنفع في العلوم الطبيعية وما بعد الطبيعية منه في الرياضيات. لذلك يُمكننا تحصّيل التعاليم دون البدء بالمنطق لكن يبقى البدء بتعلّم الصناعة الأخيرة أفضل لتحقيق الكمال الإنساني.

بعد تحصّيل المنطق والرياضيات بمختلف أقسامها النظرية والعملية، يشترط ابن رشد ضرورة توجّه المُتعلّم إلى تحصّيل علم الطبيعة ثمّ بعد ذلك تحصّيل علم ما بعد الطبيعة. إنّ سبب تقديم الصناعة الأدنى على الصناعة الأسمى في التعليم (أو في المعرفة)، وليس في الوجود، يجد ما يُبرّره في تأكيدات ابن رشد المُتكرّرة في مقالات **ما بعد الطبيعة** من كون علم ما بعد الطبيعة يستنجد بالمبادئ العامّة التّي وقع بيانها

---

(1) بالنسبة إلى تأثير أفلاطون يمكن العودة إلى المقارنة بين نظام التعليم الوارد في **الجمهورية**، والذي يبدأ بالرياضيات وفق الترتيب التالي: علم العدد، فالهندسة، فعلم الهيئة، فالموسيقى، ونظام التعليم الذي اقترحه ابن رشد وثبّتناه أعلاه. انظر ابن رشد، **الضروري في السياسة**، المقالة الثانية، الفصلان 50 و 51، الفقرات 229 – 239، ص ص 158 – 162. أمّا فيما يتعلّق بالتأثير الفارابي على ابن رشد فنحيل إلى كتابه **إحصاء العلوم**، الفصل الثالث، ص ص 49 – 65، قدّم له وشرحه علي أبو ملحم، دار الهلال، بيروت، 1996.

في علم الطبيعة ويأخُذها باعتبارها أصولا يُبني عليها[1]. هذا يعنّي منطقيا ضرورة البدء بتعلّم العلم الطبيعي قبل المرور إلى تعلّم علم ما بعد الطبيعة. بعبارة أخرى، تعلّم الأصول والمبادئ يقتضي من جهة المعرفة أن يتقدّم على تعلّم ما سوف يُبنى عليها.

كذلك هناك مُبرّر آخر لهذا التقديم سبق لابن رشد وأن أوضحه في شرح **كتاب البرهان** بطريقة غير مباشرة. يقتضي التعليم السليم البدء بما هو أعرف عند الإنسان، ثمّ المرور بعد ذلك إلى ماهو أعرف عند الطبيعة. ماهو أعرف عند الإنسان هي الأمور المحسوسة، أيّ موضوعات العلم الطبيعي، أمّا ماهو أعرف عند الطبيعة فهي الأمور غير المحسوسة، أيّ موضوعات علم ما بعد الطبيعة[2]. هذا يعنّي كما هو بيّن ضرورة البدء بتعلّم العلم الطبيعي ثمّ الانتقال بعد ذلك إلى تعلّم علم ما بعد الطبيعة. لكن لنُنبّه في هذا السياق إلى أنّ الأولوية المُخوّلة للعلم الأوّل على الثّاني هي أولوية من جهة المعرفة وليست من جهة الوجود. وهذا أمر سَبق وأن أكّد عليه ابن رشد في مقالة الجيم[3].

يُجمل أبو الوليد برنامجه التعليمي المُقترح في **الضروري في السياسة** على النحو التّالي: "**فهذا ما يراه أفلاطون فيما يبدأ به في التعليم. وإنّما رأى هذا الرأي لأنّ صناعة المنطق في آيّامه لم تكن قد وُجدت. أمّا وقد وُجدت هذه الصناعة فإنّ الأصوب أن يبدأ التعليم بصناعة المنطق، ثمّ بعدها ينتقلون إلى علم العدد ثمّ علم الهندسة فعلم الهيئة فالموسيقى، ثمّ إلى علم المناظر فعلم الأوزان، وبعدها إلى علم الطبيعة، ثمّ إلى علم ما بعد الطبيعة**"[4]. ولا يمكن لهذا البرنامج أن يَمُرّ دون أن يدفعنا دفعا إلى إبداء بعض الملاحظات.

تتمثّل الملاحظة الأولى في كون برنامج التعليم المذكور آنفا يُشكّل قلبا كليّا لبرامج التعليم الكلاسيكية التّي رسمتها لنا **مقدّمة** ابن خلدون **والديباج المذهب** لابن فرحون، والتّي كما أشرنا سابقا تبدأ بدفع الصبية نحو تعلّم القرآن والحديث لتنتهي بدفعهم مُجدّدا نحو تحصّيل علم أصول الفقه، وفي أحسن

---

(1) مثال ذلك الأصول التي يبيّنها العلم الطبيعي من كون أنّ الحركة والزمان لا بداية لهما ولا نهاية لهما أيضا. يأخذ صاحب علم ما بعد الطبيعة هذه الأصول كما هي ليستخدمها في استنباط أصول أخرى ولكنّها ميتافيزيقية هذه المرّة. انظر ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، التفسير29، 5 ص 1560. على أنّ عملية الأخذ هذه لا تنطبق فقط على العلم الطبيعي فحسب، وإنّما تنطبق أيضا على جميع العلوم الجزئية كالتعاليم والصنائع المنطقية كالبرهان. مثال ذلك ما يأخذه صاحب علم ما بعد الطبيعة من صاحب علم الهيئة من أعداد المحرّكات.انظر المصدر السابق، مقالة اللام، التفسير 44، 13 ص 1653. وما يأخذه كذلك صاحب علم ما بعد الطبيعة من صاحب البرهان في تمييزه بين الحمل الذاتي والحمل العرضي أو تفريقه بين الحدّ الحقيقي والحدّ غير الحقيقي.

(2) انظر **شرح كتاب البرهان لأرسطو**، المقالة الأولى، الفصل الثاني، ص 189.

(3) انظر**تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الجيم، التفسير4، 12 ص 319.

(4) **الضروري في السياسة**، الفصل 51، الفقرة 238، ص ص 161 – 162.

الأحوال تُدمج الحساب ضمن هذه المنظومة الدينية، كما رأينا ذلك عند القاضي أبو بكر ابن العربي في **كتاب الرحلة**.

لئن شكّل هذا البرنامج، المرسوم في **الضروري في السياسة**، بدعة مستحدثة في منظومة التعليم الأندلسية، فإنّ ذلك لا يعني انفصاله بالجملة عن ما ذكره ابن رشد في بقية مؤلفاته. بل على العكس من ذلك لقد أزاح البرنامج المعروض في الكتاب الأوّل عدّة التباسات بقية عالقة في **فصل المقال** وفي **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**.

في **فصل المقال** اكتفى ابن رشد بالإشارة إلى أفضلية البدء بتعلّم المنطق قبل معرفة العلم الإلهي دون إبداء توضيحات متعلّقة بالمراتب التعليمية لبقية العلوم كالرياضيات والعلم الطبيعي[1]. أمّا في مقالة الألف الصغرى فوجّه نقدا لاذعا لمنزلة علم الكلام في برنامج تعليم الصبية دون أن يُصرّح بالعلم الذي يجب أن يُستبدل بعلم الكلام[2]. ومن المعلوم أنّ جميع هذه الأمور العالقة استطاع **الضروري في السياسة** أن يُبدّدها من خلال اقتراحه لبرنامج تعليمي كامل غير منقوص، وباستبداله علم الكلام (الجدل) بالمنطق (البرهان).

أمّا الملاحظة الثانية فتتعلّق بخصوصيّة السياق الذي أورد فيه ابن رشد برنامجه التعليمي وهو سياق تأسيس المدينة الفاضلة. هذا يعنّي أنّ البرنامج المُقترح مُوجّه أساسا إلى صنف من الناس هم على أحسن ما يكون"(الفلاسفة)، و بالتّالي فإنّ الغرض المقصود من التعليم هو بلوغ الكمال الإنساني. وينقسم الكمال الإنساني إلى أربعة كمالات: فضائل نظرية (الفلسفة النظرية)، وفضائل خلقية (القيم الأخلاقية)، وفضائل علمية (البرهان)، وصنائع عملية (السياسة والأخلاق)[3]. وفي الغرض المقصود من التعليم ينفصل ابن رشد عن **جمهورية** أفلاطون ليقترب من **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس** لأرسطو. ولكن هل تقودنا هذه الملاحظة إلى أنّ أبا الوليد يُميّز بين نظامين تعلميين مختلفين أحدهما مُوَجّه إلى الخاصّة - وهو الذي وَسَمْنَاهُ بالمبتدع والمستحدث - والآخر مُوَجّه إلى العامّة - وهو الذي رَسَمْنَاهُ بالكلاسيكي؟

---

(1) انظر **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، ص 23.

(2) انظر **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الألف الصغرى، التفسير14، 15ص 43.

(3) انظر **الضروري في السياسة**، المقالة الثانية، الفصل 44، الفقرة 199، ص ص 147 - 148.

الفصل الثّاني

في علاقة علم ما بعد الطبيعة بالمنطق في تفسير ما بعد الطبيعة

1- مبادئ البرهان وما بعد الطبيعة:

إنّ إحدى أهم العلامات المُميّزة للمسألة الغامضة الثّانية، الواردة في مقالة الباء، احتواؤُها من جهة موضوعها على مسألتين تبدوان في بادئ الرأي مختلفتين وهما ما بعد الطبيعة والمنطق. نستطيع القول بأنّ هذا الشك يمكن أن يُعتبر من أوّل المواضع الصريحة التّي تدعونا إلى ضرورة معالجة العلاقات المُفترضة بين علميْ الميتافيزيقا والبرهان. ولكن هذه الدعوة محصورة في دراسة منزلة الأوائل التّي منها يكون برهان كلّ شيء les axiomes في علم ما بعد الطبيعة.

في هذا السياق، تحتوي المسألة الغامضة الثّانية على خاصيتين متناقضتين: فمن جهة يمكن اعتبارها تُمثّل امتدادا طبيعيا للمشكل الذي تعرّضنا إليه سابقا وهو مشكل وحدة موضوع الميتافيزيقا، وهذا يعنّي أنّها تواصل النظر في تحديد موضوع العلم المطلوب، ولكن من جهة أخرى يمكن اعتبار الشك الثّاني في الوقت نفسه قطعا لهذا الامتداد لأنّه يُدمج موضوعا غريبا عن طبيعة الميتافيزيقا.

هدفنا الحالي هو تحليل المشكل الأخير ومحاولة البرهنة قدر الإمكان على إمكانية وجود "علاقات حميمة" بين هذين الجنسين من المعرفة (علم ما بعد الطبيعة والمنطق). في الواقع، يختفي وراء هدفنا المُعلن عدّة مشاكل يختلف فيها الواحد عن الآخر بطرق متفاوتة ولكنّها تصدر كلّها من المنبع نفسه. وكأمثلة من هذه المشاكل نستطيع التساؤل عن كيفيّة تعريف ابن رشد لمبادئ البرهان والمبادئ الأولى للجوهر؟ وأيّ جنس من العلاقة يوجد بين الوجود ومبادئ البرهان؟ وهل أنّ مبادئ البرهان متماهية أو ليست كذلك مع علم الجوهر؟

ولكن المشكل الأعوص من الكلّ والأكثر أهميّة لعملنا هو التّالي: هل النظر في مبادئ البرهان ومبادئ الجوهر يعود إلى علم واحد؟ من الواضح أنّ السؤال الأخير هو نفسه الذي تُصرّح به مقالة الباء: **"هل للعلم النظر في مبادئ أوائل الجوهر فقط أم له أن يَنظر أيضا في الأوائل التّي منها يكون برهان كلّ شيء"**[1].

---

[1] مقالة الباء، الفقرة 2 15، ص 171.

إذا ما بيّن ابن رشد أنّه لمعرفة شئ غامض ينبغي قبل كلّ شئ معرفة مقدار الغموض فيه[1]، فإنّه ينتج عن ذلك منطقيا أنّه لمعرفة الشك الثّاني يجب علينا الشّروع في محاولة إزالة الغموض المُتعلّق بمبادئ أوائل الجوهر وبالأوائل الّتي منها يكون برهان كلّ شئ. في حقيقة الأمر، فإنّ الغموض المُشار إليه ليس متعلّقا بجانب دلالي وإنّما بتداخل اصطلاحي بمعنى أنّ تغيّر المصطلح من موضع إلى موضع سَيُولّد في الترجمة العربية القديمة لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو مشكلا ترمينولوجيا. ما دلالة مبادئ أوائل الجوهر عند ابن رشد؟

أ- معنى مبادئ أوائل الجوهر:

عموما، استُخدمت لفظة أوائل principes في مقالتيْ الألف الصغرى والكبرى كمرادف للفظة العلل causes. من ذلك أيضا أنّ أرسطو في كتاب **الميتافيزيقا**، *Métaphysique* مقالة الباء 2 ، سيستعمل مفردة العلل بدل مبادئ أوائل الجوهر، المذكورة في الباء 1[2]. تدُلّ لفظة العلّة على معنى العنصر أو المادة[3]، ومن بين المواد نجد: الإنسان، والحيوان، والنبات...أيّ جميع الموجودات. في هذا السياق فقط نستطيع فهم الموضع الذي من خلاله فسّر ابن رشد مبادئ أوائل الجوهر بلفظة الموجودات: "**وإن كان النظر في جميع المبادئ لعلم واحد فهل لهذا العلم النظر في أوائل الجوهر وبالجملة الموجودات فقط أم له مع ذلك النظر في أوائل المعرفة**"[4].

تدُلّ مبادئ أوائل الجوهر على السبب الأوّل الذي هو الصورة والجوهر، أيّ على علم الجوهر وهو العلم المُهتّم بوضع حدود الأشياء. يقول ابن رشد في مقالة الباء، التفسير3 ، 6 ص 191: "**والدليل على أنّ علم الجوهر هو أتمّ علم يكون للشئ أنّا إذا طلبنا أن نعرف كلّ واحد من الأشياء ببرهان فإنّما نعتقد أنّا عرفناه إذا اعتقدنا أنّا قد عرفناه بما هو أيّ بجوهره وحدّه**".

---

(1) "**من عرف الشئ قبل أن يعرف مقدار غموضه يُشبه الذين تكون أقدامهم على السبيل المستقيمة وهم لا يعرفون أنّ أقدامهم عليها**". مقالة الباء، التفسير1 15، ص 170.

(2) **"Mais les principes de la démonstration sont-ils, avec les causes, l'objet d'une seule science ou de plusieurs? C'est encore là unproblème".** Aristote,*Métaphysique,* 2,996b, 27.

(3) يقول أرسطو: "**إنّ العلّة تقال على العنصر مثل ما يقال إنّ النحاس علّة الصنم والفضّة علّة الخاتم وتقال على الصورة والمثال**". مقالة الدال، التفسير 2، ص 483.

(4) مقالة الباء، التفسير 2 14، ص 175.

إضافة إلى هذا نجد في الترجمة العربية القديمة لمقالة الجيم، الفصل الثّالث، أنّ المترجم قد استخدم مصطلح علم الجوهر بدل مبادئ أوائل الجوهر: **"وينبغي لنا أن نطلب هل لعلم واحد النظر في الأمور العاميّة التّي تستعملها العلوم التعليمية والنظر في الجوهر أم علم الآراء هو غير علم الجوهر"**[1].

من الآن فصاعدا يبدو واضحا أنّ مبادئ أوائل الجوهر تعنّي علم الجوهر، الذي سوف يكون علم الجوهر الصوري، أيّ جنس المعرفة التّامة والحقيقية مقارنة بغيرها من أجناس المعارف المنقوصة وغير الحقيقية. قبل الانتقال إلى مُعالجة المصطلح الثاني (الأوائل التّي منها يكون برهان كلّ شيء) نودُّ الإشارة إلى ثلاث ملاحظات: الملاحظة الأولى، هي أنّ ابن رشد قد ماثل بين الجوهر الصوري والحدّ.

أمّا الملاحظة الثّانية، فهي أنّ هناك علاقة يجب النظر فيها بين الجوهر كمقولة وبقية المقولات التسع: الكمية، والكيفية، والإضافة، والأين، ومتى والوضع، وله، والفعل، والانفعال. أمّا الملاحظة الثّالثة والأخيرة فهي أنّ التفسير3 ، 6 ص 191 من مقالة الباء، الوارد أعلاه، في علاقة بالشك الأوّل الذي موضوعه: هل النظر في مختلف أجناس العلل يعود إلى علم واحد أم إلى علوم كثيرة؟[2] في هذا الجانب إذا يرتدي الشك معطف الميتافيزيقا.

بقي الآن رسم المصطلح الثاني وهو الأوائل التّي منها يكون برهان كلّ شيء والذي من خلاله سينجُم المشكل المنطقي- الميتافيزيقي.

ب- معنى الأوائل التّي منها يكون برهان كلّ شيء:

يُقدّم أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة، مقالة الباء، 2 ، حدّا دقيقا لمبادئ البرهان: **"وأعنّي بأوائل البرهان ما أخذ من الآراء العاميّة التّي منها يصير التماس البرهان على كلّ شيء كقولنا بالاضطّرار تكون كلّ مقدّمة إمّا موجبة وإمّا سالبة ولا يمكن أن يكون الإثبات والنفي جميعا معا وسائر المقدّمات التّي تشبه هذه"**[3]. يعنّي بعبارة الآراء العاميّة les opinions communes الأوائل التّي منها يكون برهان كلّ شيء les axiomes، أيّ تلك المقدّمات الضرورية والأولية والذاتية التّي ينطلق منها كلّ قياس برهاني مطلق.

---

(1) مقالة الجيم، الفقرة 7 16، ص 335.

(2) **يعني [ارسطو] بجميع اجناس العلل الأسباب الأربعة فكأنّه قال هل الفحص عن اجناس علل الموجودات هو لعلم واحد أم لعلوم كثيرة.** مقالة الباء، التفسير3 14، ص 185. انظر كذلك: Aristote, *Métaphysique*, B, 2, 996a, 18.

(3) **"J'appelle principes de la démonstration les opinions communes qui servent de base à toute démonstration, telle que celle-ci: "Toute chose doit nécessairement être affirmée ou niée", et "il est possible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps", ainsi que toutes autres prémisses de ce genre".** Aristote, *Métaphysique*, B, 2, 996b, 27.

في المقابل، نلاحظ أنّه في الوقت الذي ترجم فيه المُعرّب لفظة communes les opinions بلفظة الآراء العاميّة، فإنّ ابن رشد استخدم مصطلحا منطقيا آخر سنجده لاحقا في كتاب **البرهان** وهو المقدّمات الكليّة الأوّل: **"أعني بأوائل البرهان المقدّمات الكليّة الأوّل التي منها يتهيّأ لنا التماس البرهان على كلّ شيء يطلب معرفته (...) كقولنا هل يمكن للشيء الواحد أن يكون موجبا وسالبا معا أم لا يمكن ذلك وأشباه ذلك مثل هل المساوية لشيء واحد متساوية"**[1].

لا يقف كتاب **تفسير ما بعد الطبيعة** عند هذه التسميّات فابن رشد يستخدم مفاهيم مجاورة أخرى للفظة الآراء العاميّة مثل أوائل المعرفة، والمعقولات الأوّل، ومبادئ العلوم، والأمور العاميّة، وأوائل التصديق العاميّة... [2] سوف لن نتطرّق الآن لهذا المشكل لأنّه ذو طبيعة ترمينولوجية صرفة ونقترح معالجته في جزء مستقل يهتمّ بالنظر في مسألة ترجمة بعض المصطلحات الواردة في كتاب **الميتافيزيقا** لأرسطو.

غير أنّه يجب التمييز في **تفسير ما بعد الطبيعة** بين أوائل المعرفة، أيّ الآراء العاميّة والتي أطلقنا عليها أيضا إسم المقدّمات الأوّل في الأقيسة المنطقية، وبين المعارف الأوّل، وهي الأمور البيّنة بنفسها مثل المبدأ الأوّل وبقية المبادئ المفارقة البريّة من كلّ هيولى[3]. إذا كان الضرب الأوّل مُتعلّقا بأمور ابيستمولوجية (المقدّمات و صفاتها ونتائجها)، فإنّ الضرب الثاني هو بالأساس يلحق بأمور ميتافيزيقية (الله سبحانه والعقول المفارقة)، ولكن رغم هذا التمييز فإنّ ذلك لا يعني أنّهما ليسا موضوعيْ نظر الفيلسوف (الميتافيزيقي).

في مقالة الجيم يُؤكّد ابن رشد على أنّ نظر الفيلسوف لا ينحصر فقط في أوائل المعرفة (المبادئ الأولى للقياس) وإنّما أيضا في المعارف الأوّل (الجوهر الأوّل): **"معلوم أنّه لمّا كان للفيلسوف النظر في الجوهر الأوّل الذي هو أرفع الجواهر كذلك له أيضا النظر في الأشياء التي هي أتمّ صدقا من غيرها وأرفع وهي أوائل القياس لأنّ القياس هو أحد الهويّات التي ينظر فيها صاحب هذا العلم ولذلك يجب عليه أن ينظر في أوائل هذه الهويّة التي هي القياس والمقدّمات إذ شأنه النظر في أوائل الهويّات"**[4]. هكذا إذا ما تبيّن أنّ

---

(1) مقالة الباء، التفسير4، 2ص 193 والتفسير2، 12 ص 175.

(2) نكتفي هنا بإيراد موضع واحد يذكر فيه ابن رشد مرادفين للفظة الآراء العاميّة: **"وإن كان النظر في جميع المبادئ لعلم واحد فهل لهذا العلم النظر في أوائل الجوهر وبالجملة الموجودات فقط أم له مع ذلك النظر في أوائل المعرفة وهي المعقولات الأوّل مثل أن ينظر في قول من يقول إنّه يمكن أن تكون الموجبة والسالبة صادقتين معا وفي قول من ينكر أنّ المساوية لشيء واحد متساوية وبالجملة في قول من ينكر الأوائل مثل من ينكر تقدّم القوّة على الفعل وغير ذلك ممّا ينكره السفسطائيون"**. أمّا بالنسبة إلى بقية المفردات انظر المواضع التالية: مقالة الباء، التفسير4 12، ص 194، مقالة الجيم، الفقرة 7 16، ص 335، ومقالة الجيم، التفسير،711 ص 337.

(3) انظر مقالة الألف الصغرى، التفسير 1 2، ص 7.

(4) مقالة الجيم، التفسير8 13، ص 343.

الميتافيزيقا هي العلم الذي يدرس أوائل البرهان، فإنّه يجب عندئذ تحديد هل أنّ النظر في هذه المبادئ يعود إلى الحكمة المطلقة أو إلى الفلسفة الأولى أو إلى علم الوجود بما هو موجود؟

ج- أوائل البرهان كموضوع لعلم الوجود:

يبدو أنّ أوائل البرهان ليست الموضوع المُمَيّز لا للحكمة المطلقة، ولا للفلسفة الأولى، ذلك أنّ موضوع الحكمة العالية، كما عرضنا ذلك سابقا، هو العلل القصوى: الصورية والغائية[1]. ولّما كانت العلّة الصورية موضوع نظر علم الجوهر بامتياز فإنّنا نستطيع استنتاج

أنّ العلم الأخير تابع ولاحق بالحكمة المطلقة. يُدعّم هذه القراءة ما نجده في مقالة الباء، التفسير 3 9 ص 190: **"التّي تُسمّى حكمة هي التّي تعرف مع السبب الغائي الأوّل السبب الأوّل الذي هو الصورة والجوهر أيضا فإنّ العلم الذي يُنسب إلى معرفة العلل الأوّل التّي هي في غاية التعريف للأشياء هو العلم أيضا الذي هو أحرى أن يُسمّى حكمة فإنّ الشئ كما قال [ارسطو] يُعرف بأنواع كثيرة وأتمّ ما يُعرف به هو من قِبل جوهره".**

أمّا فيما يتعلّق بالفلسفة الأولى فإنّها لا يمكن أن تكون أيضا العلم الناظر في أوائل البرهان لأنّها تنحصر في معالجة الجواهر المفارقة والمحسوسة[2]. بقي الآن التثبّت في إمكانية أن تكون أوائل البرهان موضوع علم الوجود بما هو موجود؟ ما هو بيّن عند ابن رشد هو أنّ أوائل البرهان موضوع علم واحد هو علم الفيلسوف ذلك أنّه لا صاحب المساحة (الهندسي) ولا صاحب الأعداد (الاريتميتيقي) بإمكانه أن يقول شيئا في البراهين أو في دحضها[3]. وهما بسبب جهلهما في قول شئ يَخُصّ طبيعة وضع البراهين فإنّهما يكتفيان باستخدامها بطريقة تختلف عن طريقة استخدام الفيلسوف. لماذا؟

يعود سبب تقاطع استخدام البراهين بين أصحاب العلوم الجزئية (الهندسة وعلم العدد مثلا) وصاحب الفلسفة (الميتافيزيقي) إلى أنّ الأوّل يفحصون عن جزء محدود من الوجود في حين أنّ الثّاني ينظر في الوجود بكُلّيته. ولّما كانت أوائل البرهان مشتركة بين جميع الموجودات من جهة كونها موجودات، أيّ بين جميع العلوم النظرية، فإنّنا نستنتج أنّ معرفة أوائل البرهان تُجسّد بامتياز موضوع علم الوجود بما هو موجود: **"فنقول إنّه من المعلوم ممّا أقوله إنّ النظر في هذه الأوائل هو لعلم واحد وهو هذا العلم الذي هو علم الفيلسوف لأنّ هذه الأوائل مشتركة لجميع أجناس الهويّات التّي تنظر فيها الصنائع النظرية وما كان**

---

(1) **"العلم الذي يسمى حكمة بإطلاق هو الذي ينظر من الأسباب في السبب الغائي الأقصى لجميع الموجودات من قبل أن جميع الأسباب هي من قبل هذا السبب أي من أجله".** مقالة الباء، التفسير3 4،ص 190.

(2) انظر مقالة الجيم، التفسير 4، 10- 2 ص 318- 324.

(3) **" ولذلك لا يروم أحد ممّن ينظر في الأشياء الجزئية أنّ يقول فيها شيئا من الأقاويل (...) لا على الحقيقة ولا على غير الحقيقة لا من أصحاب المساحة ولا من أصحاب العدد".** مقالة الجيم، التفسير7، 16 ص 339.

مشتركا لجميع الأجناس الموجودة فهو من لواحق الموجود بما هو موجود وكلّ ما هو من لواحق الموجود بذاته فالنظر فيه للناظر في الموجود بإطلاق وهو الفيلسوف[1]. فما نوع النظر الذي ينظر فيه علم الوجود بما هو موجود في أوائل البرهان؟ ومن أيّ جنس يكون هذا النظر؟ وبأيّ مقدّمات يفحص هذا العلم عن أوائل البرهان؟

لكيْ نُجيب على السؤال الأخير نُفضّل البدء بالتمييز، من جهة الطبيعة، بين مقالتيْ الباء والجيم وذلك بسبب أنّهما الأكثر تعلّقا، من بين بقية المقالات، بمحاولة حلّ الشك الثّاني. إذا ما ألمحنا سابقا إلى أنّ طبيعة مقالة الباء جدلية بالأساس، فإنّ ذلك يعنّي أنّ جميع أو أغلب المقدّمات المُستخدمة في هذه المقالة، وتحديدا في التفسير4 ، بغرض معالجة علاقة علم الوجود بما هو موجود بأوائل البرهان هي جدلية كذلك.

بالفعل فإنّ ابن رشد يُؤكّد في مقالة الجيم على هذا الحكم أو التصوّر: **"إنّه لمّا بيّن أنّ هذا العلم هو الناظر في الموجود بما هو موجود وفي جميع الأشياء التّي تُنسب إلى الموجود يُريد [أرسطو] أن يبحث أيضا هل هذا العلم هو الذي له النظر في المقدّمات العامّة الأوّل التّي هي مبدأ كلّ برهان وإن كان هذا العلم هو الذي ينظر فيها فبأيّ نوع من أنواع النظر ينظر فيها وبأيّ مقدّمات وهي إحدى المسائل التّي فحص عنها في المقالة التّي قبل هذه [مقالة الجيم] على جهة الجدل"**[2].

يبدو من السهل تأكيد التصوّر الأخير خاصّة إذا ما درسنا مجموع التفسير4 الوارد في مقالة الباء. بشكل إجمالي، يمكن أن نُصرّح بأنّ الغرض الرئيس لابن رشد في هذا الموضع ليس إيجاد حلّ نهائي لهذا الشك وإنّما تقديم مختلف الأقاويل المتناقضة اللاحقة به. مُجمل هذه الأقاويل الجدلية سَتُقدّم في شكل مسائل فرعية عويصة ولكنّها تنبع جميعها من الشك الثّاني وهو هل للعلم النظر في مبادئ أوائل الجوهر فقط أم له أن ينظر أيضا في الأوائل التّي منها يكون برهان كلّ شيء ؟

1- هل يعود النظر في أوائل البرهان إلى الحكمة أو إلى علم آخر؟
2- هل تنتمي أوائل البرهان إلى علم واحد أم إلى علوم كثيرة؟
3- هل أنّ علم أوائل البرهان وعلم الجوهر هما علم واحد أو أنّ علم هذه الأوائل مختلف عن علم الجوهر؟
4- إذا كان علم أوائل العلوم يعود إلى علم واحد وعلم الجوهر إلى علم آخر مختلف فأيّهما يستحقّ عندئذ إسم الحكمة المطلقة؟
5- إذا كان علم أوائل البرهان مختلفا عن علم أوائل العلوم فأيّهما الأوّل antérieure؟[3]

---

(1) مقالة الجيم، التفسير7، 17 ص 337.

(2) المصدر السابق، التفسير7، 1 ص 337.

(3) جميع المسائل الفرعية الغامضة قدّمها ابن رشد في مقالة الباء، التفسير 4، 6-10 ص ص 194- 197.

إنّ أغلب هذه المسائل الفرعية الغامضة سوف تنحلّ في مقالة الجيم، التفسير7 1، – 19 ص ص 337 – 340 ، بطريقة برهانية. سنعرض هنا مثالين مُهمّين: يتعلّق المثال الأوّل بالمسألة الفرعية الغامضة الثانية، أمّا المثال الثاني فيلحق بمشكلة الشك الثاني أساسا. لكيْ يُبرهن ابن رشد على أنّ النظر في أوائل البرهان يعود إلى علوم كثيرة يُذكّرنا بما وُضِع في كتاب البرهان. إذ لمّا كانت مواضيع العلوم النظرية تنظر في أجناس مخصوصة ومحدودة من الوجود وكانت أوائل البرهان مشتركة لجميع الموجودات فإنّه ينتج عن ذلك أنّ هذه الأوائل تنطبق على جميع العلوم. ولكن كيف تستخدم العلوم الجزئية أوائل البرهان؟

تستخدم العلوم الجزئية أوائل البرهان بالقدر الذي يُكتفى به في كلّ علم، بمعنى أنّ كلّ علم نظري لا يستعمل هذه الأوائل من جهة كونها أوائل كلّية، ولكن من جهة كونها مبادئ مُناسبة ومُلائمة لمواضيعها. مثال ذلك الهندسي فبدل أن يأخذ أنّ القضية الموجبة والسالبة لا تجتمعان في الوقت نفسه ومن الجهة عينها، فإنّه يأخذ أنّه لا يمكن للمساوي وغير المساوي أن يجتمعا أيضا.

يقول ابن رشد في مقالة الجيم: **"والعلوم الجزئية إنّما يَستعمل واحدا واحدا منها هذه الأوائل العاميّة لا بما هي عاميّة لكن بالقدر الذي يُكتفى به في ذلك العلم وهذا القدر هو ان يَأخُذها بالجهة التي تخصّ ذلك الجنس يعنّي أنّه يُدنيها من الموضوع الخاصّ الذي فيه تنظر تلك الصناعة كما قال ذلك في كتاب البرهان فَيأخذ مثلا المهندس بدل قولنا الموجبة والسالبة لا تجتمعان النوع من أنواعها الذي يخصّ موضوعه مثلا وهو المشارك والمباين لا يجتمعان وكذلك المساوي و غير مساوي لأنّ هذه كلّها داخلة تحت الموجبة والسالبة لا دخول الأنواع تحت جنس واحد لكن دخول الخاصّ تحت العام من جهة الزيادة والنقصان وهذا كلّه قد تبّين في كتاب البرهان"**[1].

إنّ ما يُدعّم الطبيعة البرهانية لمقالة الجيم هو المثال الثّاني، ذلك أنّ ابن رشد قد برهن على أنّ النظر في أوائل البرهان يعود إلى الفيلسوف، الناظر في علم الوجود بما هو موجود، وذلك من خلال قياس كامل[2]:

- مقدّمة أولى: إنّ أوائل البرهان مشتركة بين جميع أجناس الموجودات.
- مقدّمة ثانية: إنّ ما هو مشترك بين جميع أجناس الموجودات هو من لواحق الموجود بما هو موجود.

(1) مقالة الجيم، التفسير7 15، ص 338.

(2) **"القياس الكامل هو الذي لا يحتاج في ظهور ما يَلزَم عنه من النتيجة إلى استعمال شيء آخر غيره ممّا يبيّن به إنتاجه".** ابن رشد، **تلخيص كتاب القياس**، الكتاب الأوّل، 24 ب- 23- 27.

"J'appelle syllogisme parfait celui qui n'a besoin de rien autre chose que ce qui est posé dans les prémisses, pour que la nécessité de la conclusion soit évidente". Aristote, *Les Premiers Analytiques*, Livre I, 24b, 20.

- نتيجة: إنّ كلّ ما هو من لواحق الموجود بذاته فهو موضوع نظر الفيلسوف[1].

كذلك وفي المقالة عينها، أي مقالة الجيم ،نجد أنّ ابن رشد قد استخدم قياسا لغرض البرهنة على وجود علم يُسَمّى ما بعد الطبيعة:

- مقدّمة أولى: يُقال الوجود بنوع من أنواع التناسب.
- مقدّمة ثانية: كلّ ما يُقال بنوع من أنواع التناسب يعود النظر فيه إلى علم واحد.
- نتيجة: ينتج عن هذا أنّ الوجود موضوع علم واحد هو علم الوجود بما هو موجود[2].

في الجُملة، نستطيع أنّ نقول بأنّ ابن رشد لم يَقُم في المثال الأوّل إلاّ بإعادة "استنبات" البراهين في مطالب ما بعد الطبيعة التّي وقع البرهان عليها في كتاب **البرهان**. بينما في المثال الثّاني نلاحظ أنّ ابن رشد قام بعمل عكسي تماما فهو يبني أقيسة، ولا ينقل براهين كما في المثال الأوّل، منطقية خاصّة بعلم ما بعد الطبيعة، فهو ليس في حاجة إلى تذكّير القارئ بما ثبت في كتابيْ **البرهان** و**المقولات**. إنّ هاتين الخاصيتين المتعلّقتين باستخدام المنطق في **تفسير ما بعد الطبيعة** تمثّلان في نظرنا أهمّ العلامات الفارقة في هذا الكتاب.

في هذا السياق، نشير إلى أنّ ابن رشد كان على وعيّ تامّ بهذا الوجه المضاعف لاستعمالات المنطق في الميتافيزيقا: **"وينبغي أن تعلم أنّ هذا الدليل منطقي وأكثر براهين هذا العلم هي براهين منطقية وأعني بالمنطقية هاهنا مُقدّمات مأخوذة من صناعة المنطق وذلك أنّ صناعة المنطق تُستعمل استعمالين من حيث هي آلة وقانون تُستعمل في غيرها ويُستعمل أيضا ما تبيّن فيها في علم آخر على جهة ما يُستعمل ما تبيّن في علم نظري في علم آخر وهي إذا أُستعملت في هذا العلم [ما بعد الطبيعة] قريب من المقدّمات المُناسبة إذ كانت هذه الصناعة تنظر في الموجود المطلق والمقدّمات المنطقية هي موجودة لموجود مطلق مثل الحدود والرسوم وغير ذلك ممّا قيل فيها"**[3].

---

(1) **"فنقول إنّه من المعلوم ممّا أقوله أنّ النظر في هذه الأوائل هو لعلم واحد وهو هذا العلم الذي هو علم الفيلسوف لأنّ هذه الأوائل مشتركة لجميع أجناس الهويات التي تنظر فيها الصنائع النظرية وما كان مشتركا لجميع الأجناس الموجودة فهو من لواحق الموجود بما هو موجود وكل ما هو من لواحق الموجود بذاته فالنظر فيه للناظر في الموجود بإطلاق وهو الفيلسوف"**. مقالة الجيم، التفسير7، 17 ص 337.

(2) **"لأنّه قد تبيّن أنّ إسم الموجود والهويّة يقال بنوع من أنواع الأشياء التي يقال عليها إسم الواحد فبيّن أنّ الموجود ينظر فيه علم واحد والقياس يأتلف هكذا الموجود يقال بنوع من أنواع النسبة وكل ما يقال بنوع من أنواع النسبة فالناظر فيه علم واحد فينتج أنّ الناظر في الموجود هو علم واحد"**. المصدر السابق، التفسير2، 15 ص 307.

(3) مقالة الزاي، التفسير2، 1 ص 749.

الفصل الثّالث

علاقة الوجود بالمعرفة

تمهيد

يبدو، بعد الأبحاث التي قُمنا بها إلى حدّ الآن، أنّ مصطلح ما بعد الطبيعة بقي وسيبقى، في حقيقة الأمر، مصطلحا غامضا في المتنيْن الأرسطي والرشدي، وذلك إذا ما أردنا خاصّة استقصاء النظر في العلاقات المُفترضة بين الميتافيزيقا والمنطق. ذلك أنّه إذا ما فرغنا سابقا من بيان أنّ أوائل البرهان تُمثّل الموضوع المُميّز لكتاب **التحليلات الثّواني**، وإذا ما أقررنا إضافة إلى ذلك بأنّ العلم الذي يحتضن هذه الأوائل لم يكن الفلسفة الأولى، ولا الحكمة المطلقة وإنّما هو علم الوجود بما هو موجود، فإنّه ينتج عن ذلك أنّنا سنكون أكثر دقّة وأمانة علمية لو أخذنا الميتافيزيقا وفق معنى علم الوجود أو ما يُعرف اليوم بالانطولوجيا. على أنّ هذه النتيجة لا تعني إطلاقا أنّ العلاقة بين المنطق والفلسفة الأولى من جهة، وبين المنطق والحكمة من جهة أخرى نادرة الوجود بل على العكس من ذلك تماما إذ نعثر في مواضع عدّة - سواء أكان ذلك في **ميتافيزيقا** أرسطو أو في **تفسير ما بعد الطبيعة** لابن رشد - على عديد نقاط الاتصال الحميمة بين مختلف هذه الصنائع الثّلاث[1].

في الورقات التّالية سنشرع في معالجة معضلة غالبا ما يُنظر إليها باعتبارها معضلة أنطولوجية ومنطقية في الآن نفسه. في حقيقة الأمر، فإنّ هذه المعضلة متفرّعة عن المشكل الذي سَبق وأن تعرّضنا إليه سابقا وهو مشكل مبادئ أوائل البرهان. ولمّا كانت هذه الأوائل متعدّدة فإنّنا سوف نحصر موضوع فحصنا في أكثر هذه المبادئ يقينا وصلابة ألا وهو مبدأ عدم التناقض. ولكن لمّا كان هذا المبدأ ناجما عن الشك الثّاني، الذي يتمحور موضوعه حول أوائل البرهان، فإنّه يتّضح أنّ النظر في مصدره (وهو الشك الثّاني) يُمثّل مرحلة ضرورية قبل المرور إلى وضع حدّ له.

على أنّ النظر يجب أنّ لا يتوقف عند هاتين النقطتين لأنّ مبدأ عدم التناقض من جهة كونه موضوع شديد الارتباط بمعضلة الوجود. فالوجود باعتباره جنسا كلّيا للوجود ومبدأ عدم التناقض باعتباره

---

[1] يبدو أنّ أكثر المواضيع التي تشدّ الانتباه في مستوى علاقة الحكمة بالمنطق متعلّقة بالعلّة الصورية. إذ تحضر الأخيرة في ما **بعد الطبيعة** من جهة نظرية العلل، بينما تحضر في **التحليلات الثواني** من جهة نظرية الحدّ الأوسط. أمّا فيما يتعلّق بعلاقة الفلسفة الأولى بالمنطق فيمكننا الإشارة هنا إلى مسألة الجوهر، إذ من خلال مقولة الجوهر يمكن العثور على بعض نقاط الاتصال بين مقالة الزاي وبين **تلخيص كتاب المقولات**. نكتفي هنا بالإشارة فقط لأنّ مجمل هذه المواضع سوف تناقش لاحقا.

مبدءا عامّا للمعرفة سيشكّلان معا وحدة علم الوجود بما هو موجود. ومن هنا نستنتج أنّ النظر في علاقة مبدأ عدم التناقض بالوجود يُمثّل المحور المركزي الذي ينبغي أن ننشغل به في عملية الفحص عامّة. كذلك أيضا فإنّ هذا المبدأ – و الذي سَيُسَمّى لاحقا بالأصل الموضوع وضعا (thèse) – سَيُولّد من جهة الاستعمال مشكلا خطيرا مع العلوم الجزئية. كيف يمكننا تحديد طبيعة استخدام الآراء المشتركة (axiomes les) في العلوم الجزئية؟

1- الشك الثّاني وظهور مبدأ عدم التناقض:

لقد بيّنا أثناء تحليلنا للشك الثّاني أنّ أوائل البرهان هي تلك المبادئ التي تُمثّل موضوع علم الوجود بما هو موجود، وأنّ الترجمة العربية لمقالتيْ الباء والجيم استعملت في التعبير عنها عدّة مترادفات من قبيل الآراء العاميّة، والمقدّمات الكلّية الأوّل، والمعقولات الأوّل. بالرغم من كون أنّه لا يوجد أيّ اختلاف يُذكر بين مختلف هذه المترادفات وبين أوائل البرهان فإنّ المصطلح الأخير يبقى حسب اعتقادنا ملتبسا خاصّة إذا ما أردنا تحديد الفروقات الكامنة بين هذه الأوائل وبين مبدأ عدم التناقض. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ تسمية هذا المبدأ صراحة لم تَرِد عند كلّ من أرسطو وابن رشد بل نعثر عليها في **تفسير الاسكندر الأفروديسي لمقالة الجيم**[1]. عبر مختلف صيغ الشك الثّاني المذكورة في مقالة الباء لا نكاد نعثر على أيّ تمايزات بين أوائل البرهان ومبدأ عدم التناقض.

في مقابل ذلك، يستلفت ابن رشد، في مقالة الجيم، انتباهنا إلى ملاحظة مُهمّة عساها تساعدنا ليس فقط في رسم تمييز بين مختلف أنواع أوائل البرهان وإنّما تساعدنا أيضا في تقديم تفسير منطقي. لبيان هذه الملاحظة ينبغي علينا الرجوع إلى الأمثلة المذكورة في مقالة الباء. نعرف جيّدا أنّ الغاية الرئيسية من وراء سرد هذه الأمثلة هي تعديد الأوائل دون محاولة إحداث أيّ تمايز بينها. ومن بين هذه الأمثلة نذكر الأمثلة التّالية: **"هل يمكن للشيء الواحد أن يكون موجبا وسالبا معا أم لا يمكن ذلك وأشباه ذلك مثل هل المساوية لشيء واحد متساوية".** وهل **"يمكن أن تكون الموجبة والسالبة صادقتين معا وفي قول من ينكر إنّ المساوية لشيء واحد متساوية وبالجملة في قول من ينكر الأوائل مثل من ينكر تقدّم القوّة على الفعل وغير ذلك ممّا ينكره السفسطائيون". و"كقولنا بالاضطّرار تكون كلّ مقدّمة إمّا موجبة وإمّا سالبة ولا يمكن أن يكون الإثبات والنفي جميعا معا وسائر المقدّمات التّي تشبه هذه"**[2].

---

(1) Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics* 4, chapter 3, 1005a 19-21, p. 43 and chapter 4, 1005b 35-1006a, 2, p. 52.

(2) انظر على التوالي مقالة الباء، الفقرة2، 1 ص 176، والتفسير2 1، ص 176، والفقرة4، 9 ص 192.

من الواضح أنّ مختلف الأمثلة المذكورة في المواضع السابقة تتحدّث عن شئ واحد الا وهو أوائل البرهان. ولكن لننتبه هنا إلى أنّ هذه الأوائل بالرغم من تداخلها وتشابكها إلاّ أنّها يجب أن تُمَيّز الواحدة عن الأخرى. استنادا إلى الملاحظة المُشار إليها في مقالة الجيم، التفسير75 ص 339 ، يمكننا التمييز بين صنفين من أوائل البرهان. يشمل الصنف الأوّل المبدأ العام أيّ أقوى المبادئ يقينا وصدقا، وهذا المبدأ حسب ابن رشد هو الذي يؤكّد استحالة أنّ تجتمع الموجبة والسالبة في الوقت نفسه ومن الجهة نفسها.

أمّا الصنف الثاني فهو يشمل جميع المبادئ الخاصّة وهي خاصّة لأنّها تنضوي في المبدأ العام الأوّل. مثل أن نقول إنّه من القبح أن يجتمع المشارك والمباين أو المساوي وغير المساوي في الوقت نفسه: **"لأنّ هذه كلّها داخلة تحت الموجبة والسالبة لا دخول الأنواع تحت جنس واحد لكن دخول الخاصّ تحت العام من جهة الزيادة والنقصان و هذا كلّه قد تبيّن في كتاب البرهان".**

إنّ التمييز المُبَيّن أعلاه يجب أن لا يُأخذ من جهة كونه تمييزا ذاتيا وضروريا وذلك بسبب أنّ صنفيْ المبادئ يعودان في نهاية الأمر إلى أوائل البرهان.إلاّ أنّ الاختلاف الكامن بين الصنف الأوّل والصنف الثاني من المبادئ يمكن أن يُردّ إلى فكرة مفادها أنّ الصّنف الأوّل أكثر يقينا وضرورة وذاتية من الصّنف الثاني.

بمعنى آخر، إنّ مبدأ عدم التناقض هو أساس ليس فقط لجميع أنواع المعارف الخارجية (أيّ العلوم الاتفاقية المألوفة كالعلم الطبيعي والعلم الرياضي وهي التي سَيُطلق عليها أبو الوليد اسم النطق الخارجي) وإنّما هو أيضا أساس جميع ضروب الاستبطان الداخلي للإنسان (أيّ مستوى تبادل الأفكار والمعاني مع الذات وهي التّي سَيُطلق عليها اسم النطق الداخلي)[1].

كذلك أيضا، في الوقت الذي يمثّل فيه الصّنف الثاني من المبادئ تلك المقدّمات الأوّل للعلوم الجزئية – مثال ذلك علم الهندسة الذي يعتبر أنّ القضية، القائلة إنّهمن غير الممكن إطلاقا أن يجتمع في الوقت نفسه المساوي وغير المساوي، هي مبدأه الأوّل في البرهان – فإنّ الصّنف الأوّل منها يُنظر إليه باعتباره المقدّمة المتقدّمة في الوجود وفي المعرفة. إذا ما تبيّن الآن هذا التمايز الوارد في مقالة الجيم بين نوعيْ المبادئ نستطيع أن نتساءل لماذا لم يُميّز ابن رشد بين هذين الصنفين من المبادئ أثناء تحليله للشك الثاني في مقالة الباء.

إذا ما أقررنا بأنّ الموضوع الرئيس للشك الثاني هو هل أنّ النظر في أوائل البرهان وفي مبادئ أوائل الجوهر يعود إلى علم واحد، فإنّه يجب التسلّيم عندئذ بأنّه من الطبيعي جدّا أن يكون الفحص في التمييّز القائم بين مختلف أنواع أوائل البرهان مُحيّزا في مقالة لاحقة على مقالة الباء وهي بالطبع هنا مقالة

[1] انظر مقالة الجيم، التفسير10، 5 ص 360. سننظر لاحقا في هذا الموضع بشئ من التفصيل.

الجيم[1]. في هذا السياق، نعرف أنّ المقالة الأخيرة هي التّي ستحدّد ليس فقط التمييز المشار إليه أعلاه، وإنّما ستتطرّق كذلك إلى المعضلات الناشئة عن مبدأ عدم التناقض في علاقته بالوجود، وبالعلوم الجزئية، وكذلك بالبرهان. غير أنّه قبل معالجة مختلف هذه المسائل من الأفضل أن نُوجّه نظرنا إلى دلالة مبدأ عدم التناقض.

2- تعريف مبدأ عدم التناقض:

قصد وضع حدّ لمبدأ عدم التناقض عند ابن رشد من المُهمّ البدء بالإشارة إلى أنّ بحثنا الراهن سيرتكز على عنصرين مختلفين اختلافا طفيفا. سنحاول في العنصر الأوّل البحث في أصل هذا المصطلح وجذوره، أو بتعبير أدّق كيف صاغ ابن رشد مبدأ عدم التناقض. من الواضح أنّ هذا الصّنف من البحث ينتمي إلى حقل علم المعجمية أكثر من انتماءه إلى حقل علم الدلالة، لأنّه ينشغل بالنظر في التحوّلات والتغييّرات الطارئة على هذا المصطلح من نصّ إلى آخر. أمّا العنصر الثّاني، وهو مرتبط بالدلالة، فسنهتمّ فيه على وجه التحديد برسم حدّ هذا المبدأ.

نلاحظ في العنصر الأوّل أنّ ابن رشد لكيْ يشرح مبدأ عدم التناقض لم يُقدّم سوى القليل من الألفاظ الدّالة. ولنشرع في الفحص عن أكثر هذه الألفاظ دلالة وهي الأسماء المُركّبة التّالية: النقيضين لا يجتمعان والمتقابلين لا يجتمعان[2]. بتعبير آخر، لا يمكن للسالبة و الموجبة أن يجتمعا في الوقت نفسه. إذا ما كانت القضية الأولى (السالبة) صادقة، فإنّ الثّانية (الموجبة) يجب بالضرورة أن تكون كاذبة. وإذا ما كانت الثّانية صادقة، فإنّ الأولى يجب بالضرورة أن تكون كاذبة. ولكن يُطرح هنا السؤال التّالي وهو هل أنّ شرط عدم تواجد قضيتين متقابلتين في الوقت نفسه هو شرط كاف لتأسيس مبدأ عدم التناقض؟

قطعا لا، ذلك أنّ أبا الوليد يُطالب بعدم الاكتفاء بالقول بأنّه من غير الممكن أن يوجد شيئان متضادان في الوقت نفسه، وإنّما يُضيف شرط من كلّ جهة. وذلك بسبب اعتقاد ابن رشد أنّه يمكن أن يكون شيء واحد بعينه وفي الوقت نفسه كبيرا وصغيرا بالإضافة[3]. هكذا يظهر إذن أنّ ابن رشد يرسم مبدأ

---

(1) ينبغي التمييّز هنا بين الحلّ ذاته لهذه المسألة الغامضة وبين الأشياء الضرورية التي تساعدنا في حلّها. في هذا السياق، يبدو لنا أنّ رسم خطّ فاصل بين هذين النوعين مناوائل البرهان ينبغي أن يُنظر إليه كشرط ضروري بغية حلّ الشك وليس الحلّ في حدّ ذاته. في توطئته لمقالة اللام يذكر ابن رشد إثباتا لهذا التأويل: **"وأمّا كونها [مقالة الباء] متقدّمة على ما يتلوها من المقالات فبيّن لأنّ ما يتلوها من المقالات إنّما هي محتوية على أحد أمرين إمّا على حلّ الشكوك المذكورة في هذه المقالة وإمّا على معرفة أشياء هي ضرورية في حلّ الشكوك المذكورة في هذه المقالة".** مقالة اللام، التوطئة، 4 ص 1399.

(2) انظر مقالة الجيم، التفسير9، 6 ص 351 و 7، ص 353.

(3) يقول ابن رشد: **"لا يمكن أن يوجد شيئان متقابلان معا في زمن واحد من كل جهة وإنّما شرط من كلّ جهة لأنّه يمكن أن يوجد شيئان متقابلان معا في شيء واحد من جهتين مثل البنوّة والأبوّة والكبير والصغير فإنّه قد يمكن أن يكون شيء واحد بعينه كبيرا و صغيرا بالإضافة إلى شيئين".** مقالة الجيم، التفسير9، 14 ص 348.

عدم التناقض ليس من جهة اعتباره مصطلحا تقنيا – كما هو حال مصطلحات مقالة الدّال – وإنّما يرسُمه من جهة اعتباره مبدءا مشروطا يُعبّر عن حقيقة أنطولوجية.

غير أنّ ابن رشد في شرحه لهذا المبدأ لا يكتفي بالأسماء المُركّبة السابقة الذكر وإنّما يُضيف في مقالة الجيم أسماء مرادفة له من قبيل: الأوّل بالحقيقة، والأوّل، والأوّل في المعرفة،والمبدأ، والمقدّمة، والرأي، والأصل[1]... إذا ما استخدمت جميع هذه الأسماء للتدليل على مبدأ عدم التناقض، فإنّه عندئذ يجب علينا عدم الخلط بينها وبين الأسماء التّي عرضناها سابقا والتّي دلّت على مصطلح الآراء المشتركة (les axiomes).

وإذا ما كان صحيحا اعتبار أنّ الجنس الأوّل من المبادئ (مبدأ عدم التناقض) يدخل في الجنس الثّاني منها (الآراء المشتركة) فإنّ ذلك لا يمنع من التصريح بأنّ مبدأ عدم التناقض هو السبب الفاعل للتصديّق في الآراء المشتركة: **"يجب على صاحب هذا العلم [علم ما بعد الطبيعة] أن يَنسب كلّ جنس من أجناس الموجودات إلى الأوّل في ذلك الجنس وأن يَعرف ما هو الأوّل كذلك يجب عليه إذا نظر في المقدّمات الأوّل أن يَعرف الأوّل منها الذي هو سبب التصديّق في جميعها وأن يَنسب جميع ما في ذلك الجنس إلى ذلك الأوّل"**[2].

إجمالا، ما هو جدير بالملاحظة في هذا الإحصاء المعجمي هو أنّ جميع المصطلحات التّي أُستخدمت للتدليل على هذا المبدأ شُحنت بمعاني معرفية. لكيْ نكشف مختلف هذه الدلالات، يبدو من الأفضل الانتقال إلى معالجة العنصر الثّاني لأنّه من خلاله يشرع ابن رشد في وضع رسم لمبدأ عدم التناقض.

حسب ابن رشد، هناك نَحوَان متضادّان لمعرفة أوائل المعرفة: نحوٌ أوّل من جهة البرهان، وهو لا يمكن أن يحصل إطلاقا لأنّه إذا ما حاولنا البرهنة عليها فسنقع في الدور و في المرور إلى غير نهاية. ونحوٌ ثان من خلاله نستطيع معرفة أوائل المعرفة. مثال ذلك عندما نفحص في مختلف أنواع الآراء المشتركة، وهل إذا ما كان هناك فرق بين مختلف أجناسها[3].

من البيّن إذن أنّه لكيْ نرسم حدّا لمبدأ عدم التناقض فإنّنا لسنا مضطّرين لاستنباطه من خلال برهان، فهو غير قابل للبرهنة إطلاقا، وإنّما يمكننا معرفته بواسطة عرض أهمّ صفاته وسباراته. إنّنا نعرف أنّ

---

(1) انظر على التوالي المواضع التّالية: مقالة الجيم، التفسير8، 7 ص 344 والتفسير8، 2 ص 345 والتفسير8، 1 ص 345 و التفسير8، 13 ص 345 و التفسير9، 12 ص 350 و التفسير9، 6 ص 351 و التفسير9، 17 ص 353...

(2) المصدر السابق، التفسير8، 11 ص 344.

(3) **"لّما بيّن أنّ لهذا العلم النظر في أوائل المعرفة يريد أن يُبيّن النّحو من المعرفة الذي يمكن أن يكون للأوائل والنّحو الذي لا يمكن فيها وابتدأ أوّلا يُعرّف النّحو الذي لا يمكن فيها وهو أن تُعلم هذه الأوائل بالبرهان (...) لكن الذي ينبغي أن يَعرف طالب الحقّ من هذه الأوائل هو أن يَعرف أنواعها والفرق الذي بينها وبين غيرها"**. المصدر السابق، التفسير8، 5-5 ص 34

الطريقة الأخيرة في رسم الحدود من خلال مجرّد اللفظ هي خاصّة بالأمور التي لا يمكن للبرهان اليقيني أن يقوم عليها. لذلك نجد هذه الطريقة مُطبّقة في **تلخيص كتاب المقولات لأرسطو**، فبعد أنّ صرّح ابن رشد بأنّ الجوهر لا يمكن استنباطه بواسطة البرهان نلاحظ أنّه شرع في تعريف الجوهر من قِبل صفاته[1]. تماما مثلما هو ممكن معرفة الجوهر من خلال صفاته، كذلك بإمكاننا معرفة مبدأ عدم التناقض انطلاقا من صفاته.

إنّ أحد أمْلَك الخواصّ الضرورية لمبدأ عدم التناقض هو أنّه ضروري. ولكن ما المقصود بالضروري؟ يَحدّ ابن رشد في **تلخيص كتاب البرهان لأرسطو** الضروري فيقول: "**الضروري هو الشئ الذي هو على حالة ما وغير ممكن أن يكون بخلاف تلك الحال**"[2]. بعبارة أخرى، إنّ مبدأ عدم التناقض لا يمكن إطلاقا أن يكون في حالة أخرى غير التي هو عليها وبالتّالي فلا يمكن أن يُنسب إليه أيّ تغيير أو فساد. ولّما كان هذا المبدأ أثبت يقينا من سائر الأوائل، فإنّه يمكننا التصريح عندئذ باستحالة حدوث أيّ الخداع أو غلط فيه: "**وينبغي أن يُعرف أنّ الأوّل من هذه الأوائل [مبدأ عدم التناقض] الذي هو أعرف من جميعها بما هي معروفة بنفسها هو معروف بنفسه وهذا الأوّل هو الذي ليس يمكن فيه الخداع ولا غلط أصلا**"[3].

يُقدّم ابن رشد بعد ذلك صفة أخرى لهذا المبدأ وهي كونه واضح في الغاية[4]. نقصد بالوضوح اليقين، وحينما نُصرّح بأنّ مبدأ عدم التناقض واضح فإنّ ذلك يعنّي أنّه صادق ويقيني. بُغية تحقيق فهم أفضل لهذه الصفة نقترح تذكّير القارئ بالتمييز الرشدي المتعلّق بالأشياء. من الزاوية المعرفية المحضة يمكن أن نقسّم الأشياء إلى نوعين: فمن جهة هناك أشياء معروفة بنفسها، ومن جهة أخرى هناك أشياء تُتبيّن بتلك المعروفة بنفسها[5].

---

(1) ابن رشد، **تلخيص كتاب المقولات لأرسطو**، الجزء الثاني، القسم الأوّل، الفصل 12، الفقرة 30 و 31 و 12- 343، ص ص 95 و 97. في واقع الأمر، تعود جذور الطريقة التي من خلالها يقع تقديم النظر في الخواصّ على النظر في الحدود إلى أرسطو وليس إلى ابن رشد. انظر كتاب **المقولات** لأرسطو، 1، 3 آ، 7. في مقالة الجيم، يبدو ابن رشد واعيا بتقديم أرسطو الفحص في خواصّ مبدأ عدم التناقض على الفحص في تعريفه: "**إنّه لّما وصف الأوّل الذي هو أعرف من كلّ شئ بالأوصاف التي تخصّه بما هو أوّل في المعرفة أخذ يُعرّف أي هو هذا الأوّل الذي تنطبق عليه تلك الصفات**". مقالة الجيم، التفسير9، 6 ص 348.

(2) ابن رشد، **تلخيص كتاب البرهان**، المقالة الأولى، الفصل 33 (العلم والظنّ)، ص 115.

(3) مقالة الجيم، التفسير8، 8 ص 344.

(4) "**وإذا قد تقرّر هذا فمعلوم أنّ الأوّل بالحقيقة الذي هو أكثر صدقا من سائر الأشياء فينبغي أن يكون بالوصف الذي ذكرنا يعني أن لا يكون ممّا يمكن أن يُبيّن بغيره وأن يكون وضوحه في الغاية حتى لا يمكن أن يُعرض فيه الخداع وأن يكون غيره يُبيّن به**". المصدر السابق، التفسير8، 15 ص 345.

(5) انظر مقالة الياء، التفسير4، 6 ص 196.

من البيّن أنّ مبدأ عدم التناقض يدخل في الجهة الأولى من الأشياء، وذلك بسبب أنّ حصول معرفة به لا تقتضي منّا بالضرورة الالتجاء إلى أشياء أخرى خارجة عن ذاته، فهو المبدأ المعروف بغير حدّ أوسط، بمعنى أنّه ليس مُستنبطا من مبدأ آخر سابق عليه.

في هذا السياق، نرى أنّه من المُهمّ الإشارة إلى أنّ هناك تباعدا بين النصّين الأرسطي والرشدي فيما يخصّ هذه المسألة. حتّى يُوضّح أرسطو أنّ مبدأ عدم التناقض معروف بنفسه نلاحظ أنّه لا يعتبره أصلا موضوعا (hypothèse): " **Il est, en effet, nécessaire qu'un tel principe soit le un tel principe soit le mieux connu (car toujours on se trompe sur les choses qu'on ne connaît pas) et qu'il n'ait rien d'hypothétique, car un principe dont la possession nécessaire pour comprendre n'importe quel êtren'est pas une hypothèse.** "[1]

نُنبّه هنا إلى أنّ ابن رشد في تفسيره لعبارة أرسطو الأخيرة ذهب إلى الاعتقاد بأنّ أرسطو أراد القول بأنّ مبدأ عدم التناقض ليس له نقيض: **يُريد [أرسطو] وينبغي للذي يَعرف (...) الأوّل على الحقيقة من قِبل أنّه ليس له نقيض فإنّ الأوّل نقيضه كاذب**[2].

من جهتنا نعتقد أنّ سبب هذا التباعد بين أرسطو وابن رشد فيما يخصّ صفة مبدأ عدم التناقض يجب أن يُعزى إمّا إلى المترجم العربي لمقالة الجيم، وإمّا إلى ناسخ عبارة أرسطو المنقولة باللسان العربي[3]. فبسبب الالتباس الظاهر في اللسان اليوناني بين لفظتيْ ἀνυπόθετος (anupothetos) (والتي نُقلت إلى العربية بالرسم اليوناني نفسه تقريبا "أبافوسيس"، وهي تعني الأصل الموضوع) و ἀντίθεσις (antithesis)

(1) أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، مقالة الجيم، 3، 1005 ب، 13. إنّ اعتبار أرسطو مبدأ عدم التناقض ليس أصلا موضوعا نجده مثبتا كذلك في الترجمتين اليونانية والأنكليزية المعاصرتين. انظر الترجمة الأخيرة:

Aristotle, XVII, *Metaphysics*, I-IX, livre IX (Γ) 3, 1005a, 15, 15 (traduit par Hugh Tredennick).

كما نجد التأويل نفسه عند الاسكندر الأفروديسي في تفسيره لعبارة أرسطو المذكورة أعلاه:

"For it is necessary that such a principle, about which it is impossible to be in error, be familiar from itself and be *non-hypothetical*...and it (principle of beings) must be non-hypothetical, and object if science from itself, because the principle which one who is familiar with any kind of being whatever must possess, as the principle of all things known, *is not an hypothesis*".Alexander of Aphrodisias; *On Aristotle Metaphysics, Gamma*, 1005b, 8 – 10, 35, pp. 48 – 49.

(2) مقالة الجيم، التفسير8، 8 ص 345.

(3) من المحتمل جدّا أن يكون سبب الخطأ عائد إلى الناسخ أكثر منه إلى المترجم. لأنّنا سنعثر لاحقا في مقالة الجيم، الفقرة 9، 11 ص 446، على أنّ اللفظ العربي المنقول من اليونانية هو "الانطيفاسيس" وليس "أبافوسيس". اللفظ الأوّل هو الذي يدلّ في اللسان اليوناني على التضادّ والتناقض، أمّا اللفظ الثانيفيعني الأصل الموضوع. انظر تعليقات موريس بويج على نسّاخ كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، **تفسير ما بعد الطبيعة**، الجزءV و اص ص -IXV IXIV .

(والتّي نُسخت بدورها نسخا من النصّ اليوناني الأصلي "الانطيفاسيس"، وهي تدُلّ على معنى التضّاد والتناقض)، يبدو أنّ المترجم، أو على الأرجح الناسخ، قد خلط بينهما ممّا نتج عنه تشويش عند الشّارح ابن رشد. بتعبير آخر، بدل أن يُصرّح النصّ العربي بأنّ مبدأ عدم التناقض يُعرف بغير أصل موضوع، فإنّه صرّح بأنّه يُعرف بغير "ابافوسيس"[1].

3- علاقة مبدأ عدم التناقض بالآراء المشتركة وبالوجود:

ينظر ابن رشد في مبدأ عدم التناقض من جهتين مختلفتين: جهة نظر أنطولوجية، تفحص في هذا المبدأ من زاوية اعتباره مقدّمة وجودية، وبتعبير أدّق من اعتبار كونه أحد أجناس الموجودات. وجهة نظر ابيستيمولوجية، تفحص في هذا المبدأ من زاوية اعتباره مقدّمة تفضي بالإنسان – وليس بالوجود – إلى المعرفة واليقين التّامّيْن. بينما تنضوي جهة النظر الأولى في الأعمال الميتافيزيقية مثل **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، و**جوامع ما بعد الطبيعة**، فإنّ جهة النظر الثّانية تندرج في الأعمال المنطقية مثل **شرح كتاب البرهان**، و**تلخيص كتاب البرهان**.

سنركّز فحصنا في الورقات التّالية على دراسة الدلالة الانطولوجية لمبدأ عدم التناقض انطلاقا من مقالة الجيم، أمّا فيما يتعلّق بالدلالة الابيستيمولوجية فسنؤجّل الفحص فيها إلى موضع لاحق.

أ- طبيعة نظر كتاب ما بعد الطبيعة في الآراء المشتركة:

إنّ ما يُبرّر الترابط المتين بين مبدأ عدم التناقض والوجود هو نصّ قصير يتحيّز في كلّ من **كتاب ما بعد الطبيعة** لأرسطو، وفي **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة** لابن رشد. ولكن بُغية النفوذ إلى فهم هذا النصّ ينبغي التنصيص على أنّه يجب حمل معنى مبدأ عدم التناقض هنا على معنى المبدأ الأوّل للقياس: "**ومعلوم أنّه لمّا كان للفيلسوف النظر في الجوهر الأوّل الذي هو أرفع الجواهر كذلك له أيضا النظر في الأشياء التّي هي أتّم صدقا من غيرها وأرفع وهي أوائل القياس لأنّ القياس هو أحد الهويّات التّي ينظر فيها صاحب هذا العلم [علم ما بعد الطبيعة] ولذلك يجب عليه أن ينظر في أوائل هذه الهويّة التّي هي القياس والمقدّمات إذ شأنه النظر في أوائل الهويّات**"[2]. يطرح تفسير ابن رشد الأخير مسألتين مهمّتين: كيف تتحدّد علاقة الوجود بأوائل القياس؟ وهل هناك فرق بين معالجتيْ كلّ من **كتاب البرهان** و**تفسير ما بعد الطبيعة** للآراء المشتركة؟

---

[1] " **وينبغي للذي عنده معرفة شيء من الهويات أن يعلم الأوّل على الحقيقة بغير ابافوسيس لأنّ هذا الأوّل ليس له ابافوسيس**". مقالة الجيم، الفقرة8، 15 ص 341 و المصدر نفسه، التفسير 8، 6 ص 345.

[2] **"Qu'il appartienne alors au philosophe, c'est-à-dire à celui qui étudie la nature de toute substance, d'examiner aussi les principes du raisonnement syllogistique, cela est évident"**. Aristote, *Métaphysique*, Γ3, 1005b, 6.

لمّا كان مبدأ عدم التناقض يُمثّل أحد مبادئ الأمور العاميّة، وكانت الأخيرة، كما ذكرنا ذلك سابقا، هي أحد معاني الآراء المشتركة، فإنّه يمكننا الاستنتاج ليس فقط بضرورة النظر في علاقة الوجود بمبدأ عدم التناقض، وإنّما أيضا في علاقته بهذه الآراء المشتركة. إنّنا نعرف أنّ الفحص في مبادئ الأمور العاميّة يندرج، في حقيقة الأمر، في سياق عام وهو البحث في هويّة العلم المطلوب[1]. العلم المطلوب، في أحد معانيه كما بيّنا ذلك سابقا، هو علم الوجود بما هو موجود. وإذا كان صاحب هذا العلم – وهو الفيلسوف – هو وحده الذي يعود إليه النظر في الآن نفسه في الجوهر الأوّل (الله سبحانه تعالى) وفي الأمور العاميّة، فإنّ صاحبا الطبيعة (الفيزيائي) والعدد (الرياضي) ليس بمستطاعهما النظر في الآراء المشتركة.

إنّ سبب انعدام هذه القدرة هو أنّ نظرهما مقتصر على أجناس الوجود الجزئيةبينما، في المقابل، يتّسع نظر الأمور العاميّة جميع أجناس الموجودات دون استثناء. ولّما تبيّن في مقالة الباء بأنّ هناك ثلاثة أجناس من الموجودات: الموجودات المحسوسة، والموجودات التعاليمية، والموجودات المفارقة، فإنّه يمكننا القول بأنّ كلّ جنس من هذه الموجودات – وبالتالي ضمنيا كلّ علم جزئي منها: العلم الطبيعي، والعلم الرياضي، وعلم ما بعد الطبيعة – ينبغي أن تكون مشتركة في الأمور العاميّة (les axiomes)[2].

إنّ فكرة اشتراك جميع الموجودات في الأمور العاميّة هي التّي ستسمح لنا بكشف الموازنة الحادثة بين معرفة الوجود وبين معرفة مبادئه. كلّ جنس من الموجودات له معرفة مضاعفة: معرفة بجنسه ومعرفة بمبادئ جنسه. وكلّما كانت المعرفة بالموجود أشرف إلاّ و كان المبدأ الأوّل لهذا الجنس من الموجود أتمّ يقينا[3]. لكيْ يُسَهّل ابن رشد فهم هذه الفكرة يستعين بمثال سَبق لأرسطو وأن ذكره وهو مثال النّار. لنفترض أنّ أ جسم ساخن، و ب جسم ساخن، وج جسم ساخن أيضا...إلخ.

---

(1) انظر الشك الثاني في مقالة الباء، الفقرة2، 7 ص 192 وحلّه في مقالة الجيم، التفسير7، 2 ص 337.

(2) **إنّه من المعلوم ممّا أقوله إنّ النظر في هذه الأوائل هو لعلم واحد وهو هذا العلم الذي هو علم الفيلسوف لأنّ هذه الأوائل مشتركة لجميع أجناس الهويّات التي تنظر فيها الصنائع النظرية.** مقالة الجيم، التفسير7، 17 ص ص 337 – 338.

(3) **"ينبغي لمن كانت عنده معرفة جنس من الأجناس أن يكون قويّا على معرفة أوائل المعرفة في ذلك الجنس ومراتبها في المعرفة كذلك ينبغي للناظر في الموجود بما هو وجود أن يكون قويّا على معرفة أوائل المعرفة بما هي معرفة لا أوائل معرفة ما".** مقالة الجيم، التفسير8، 19 ص 344.

منطقيا، يمكن إرجاع جميع هذه الأجسام الساخنة إلى جسم واحد أشدّ سخونة وليكن ذلك الجسم النّار. النّار إذن هي العلّة الأولى للحرارة والأوْلى بإسم الحرارة من جميع الأجسام الحارّة الأخرى[1]. كذلك الأمر بالنسبة إلى الآراء المشتركة فهي تُعتبر من وجهة نظر ابن رشد، على مثال النّار، علّة جميع الموجودات ومبدؤها الأوّل. ذلك أنّه بفضل معرفة الأمور العاميّة يحصل إدراك الموجودات، وبالتّالي فهي سبب التصديّق في الموجودات. إجمالا، عند ابن رشد المعرفة تسبق الوجود[2].

إذا ما كان واضحا الآن خضوع الفحص الرشدي في الآراء المشتركة للهاجس الأنطولوجي، والذي من خلاله ينظر الفيلسوف في الوجود بما هو موجود وفي الأعراض الذاتية اللاحقة به، فإنّه يبدو أنّ هناك غموضا مازال عالقا بالكيفية التّي بواسطتها نفهم العلاقة المُفترضة بين الوجود وبين أوائل القياس. طبعا، لا نعثر على فوارق تُذكر في قاموس الإصطلاحات الرشدية بين مصطلحي الآراء المشتركة وأوائل القياس، لأنهما يدلأن على المعنى نفسه وهو المقدّمات الأوّل التّي من خلالها يقع البرهان على كلّ شيء.

لكن ما يمكن ملاحظته هو أنّ النظر في أوائل القياس عند ابن رشد يختلف المبحث الميتافيزيقي فيه عن المبحث المنطقي. بمعنى آخر، إنّ زوايا النظر التّي عالج من خلالها أبو الوليد هذه المبادئ تختلف من كتاب **تفسير ما بعد الطبيعة** عنه إلى كتاب **البرهان**. مثال ذلك ما نُلاحظه في الكتاب الأوّل من أنّ إدراك مقدّمات القياس لا تحصل من جهة كونها مقدّمات برهانية، ولكن إمّا من جهة كونها – وهذا في أغلب الأحوال[3] – مقدّمات جدلية،وإمّا من جهة كونها مقدّمات وجودية.

ما نقترحه الآن هو محاولة الشّروع في تحديد ما المقصود بالمقدّمة الوجودية. قصد الإجابة على هذا السؤال ينبغي لنا إلقاء نظرة خاطفة على أحد صيغ مبدأ عدم التناقض المذكورة في مقالة الجيم. يعتبر ابن رشد، في عدّة مواضع، أنّ مبدأ عدم التناقض هو قانون وجودي قبل أن يكون قانون عقلي. فأن نقول مثلا

---

(1) **" ولّما كان أيضا مع هذا من المعروف بنفسه أن كلّ واحد من الأوائل في جنس جنس فهو خاصّة علّة لما يوصف به وسائر الداخلة في ذلك الجنس من الوجود من الأوصاف التي تتفق فيها تلك الأشياء في الاسم والحدّ إذ كانت الأوائل في جنس جنس هي العلّة لوجودها وفي وجود كلّ ما توصف به من جهة ما هي في ذلك الجنس فالظاهر أنّ الأوّل في كلّ جنس هو أولى باسم الوجود وحدّه من الأشياء التي هو علّة لا في ذلك الجنس وبجميع حدود المعاني و الأشياء التي توجد لجميع ما في ذلك الجنس من جهة ماهي في ذلك الجنس مثال ذلك أنّ النار لّما كانت هي العلّة في الأشياء الحارّة كانت أولى باسم الحرارة ومعناها من جميع الأشياء الحارّة ".** مقالة الألف الصغرى، التفسير4، 2ص 14. حول هذه المسألة يمكن العودة كذلك إلى أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، الألف الصغرى، 1، 993 ب، 22.

(2) **لأنّه من قِبله [مبدأ عدم التناقض] حصلت له معرفة الهويّات وبالجملة كلّ من عنده علم أو يزعم أنّ عنده علما فإنّه يَلزمه أن يعترف بهذا المبدأ.** مقالة الجيم، التفسير8، 11 ص 345.

(3) انظر مقالات الباء، التفسير3، 5 ص 192 و الجيم، التفسير7، 6 ص 337.

إنّه "**لا يقدر أحد من الناس أن يظنّ أنّ الإثبات والنفي شيء واحد**"[1]. هو المعنى نفسه حينما نُصرّح بأنّه لا يمكن للوجود واللاوجود أن يكونا في الوقت عينه. وذلك بسبب أنّه حينما نُثبت شيئا ما فإنّنا نُقرّ ضمنيا بأنّ الوجود موجود، بينما حينما ننفي شيئا ما فإنّنا ضمنيا نُقرّ بأنّ اللاوجود غير موجود.

قبل أن نختم هذا البحث نودّ إبداء ملاحظة تتعلّق بالصياغة الانطولوجية لمبدأ عدم التناقض فهي توازي، في حقيقة الأمر، النوع الأوّل من المقدّمات المتقدّمة الوجود، أيّ تلك المقدّمات التي بواسطتها نعرف أنّ الشيء موجود: "**وما يجب أن يُتقدّم فيُعرف من أمرها [المقدّمة البرهانية] صدق وجودها، وهذه هي القضايا الواجب قبولها، أعني المعروفة بالطبع مثل القضية القائلة إنّ كلّ شيء إنّما يصدق عليه الإيجاب أو السلب**"[2] بغضّ النظر عن الميتافيزيقا أو المنطق فنحن دائما إزاء النوع عينه من المقدّمات. ولكن بينما يقع الفحص فيها في العلم الأوّل من جهة علاقتها بعلم الوجود بما هو موجود، فإنّها في العلم الثّاني تُتناول من جهة انتسابها إلى نظرية البرهان اليقيني.

ب- طبيعة نظر شّرح كتاب البرهان في الآراء المشتركة:

يُمثّل **شّرح كتاب البرهان**، حسب وجهة نظرنا، منعرجا حاسما في طبيعة النظر في الآراء المشتركة. فإذا ما أثبتنا سابقا أنّ أحد أهمّ المقاصد لابن رشد في مقالة الجيم كانت تتمثّل في كشف الروابط التّي تجمع الوجود بالآراء المشتركة، فإنّ هذا المقصد سينقلب رأسا على عقب في **شّرح كتاب البرهان**. ذلك أنّه ومنذ استفتاحه لهذا الكتاب يُصوّب ابن رشد نقدا لاذعا لأبي نصر الفارابي. يتعلّق النقد بجهة اعتبار المُعلّم الثّاني للفصول الأخيرة، وهي الفصول التّي تنقسم إليها أنواع البراهين، فهو يفحص فيها من جهة كونها أحد

---

(1) مقالة الجيم، الفقرة9، 6 ص 346. يمكننا الإشارة هنا إلى الصيغ الأخرى لمبدأ عدم التناقض مثل: "**لا يمكن أن يكون شيء واحد في شيئين معا بكلّ جهة**". المصدر السابق، الفقرة9، 2 ص 346. "**من المعلوم بنفسه أنّ النفي والإثبات لا يمكن أن يجتمعا في شيء واحد معا**". المصدر السابق، الفقرة9، 15 ص 350. كذلك لا يمكن أن يُعتقد أنّ الضدّين **يوجدان معا في شيء واحد بالفعل فيكون الشيء حارّا باردا معا و معدوما وموجودا وذلك مستحيل**". المصدر السابق، الفقرة9، 17 ص 350. يجب ملاحظة أنّ ابن رشد يُسلّم بإمكان اجتماع الضدّين في الوقت نفسه وذلك حينما يوجدان بالقوّة وليس بالفعل: "**وذلك أنّ الضدّية ليس يقال إنّها موجودة بنوع واحد بل بنوعين احدهما بالقوّة و الآخر بالفعل فإذا كانا بالقوّة كان قولنا أنّ الأضداد توجد معا في شيء واحد صحيحا وإذا كانت بالفعل كان قولا باطلا**". المصدر السابق، الفقرة20، 6 ص410.

(2) ابن رشد، **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، المقالة الأولى، الفصل الأوّل (**نظرية البرهان**) ص 170. بدوره يؤكّد أرسطو في الموضع نفسه:

" La préconnaissance requise est de deux sortes. Tantôt, ce qu'on doit présupposer, c'est que la chose est; tantôt, c'est ce que signifie le terme employé qu'il faut comprendre; tantôt, enfin ce sont ces deux choses à la fois". Aristote, *les Seconds Analytiques*, Livre I, 1, 71a, 11.

أجناس الوجود. بالنسبة لابن رشد، ما هو صحيح، هو اعتبارها من جهة كونها سببا في وقوع التصديق، أيّ النظر إليها كعلّة أولى لجميع بقية العلوم[1].

هكذا يظهر إذن أنّ موقف ابن رشد يرزح تحت مفارقة. ففي الوقت الذي ذهب فيه أبو الوليد في مقالة الجيم، التفسير7 و8 ص ص 337- 342 ، إلى ضرورة النظر في الآراء المشتركة من جهة كونها جنسا وجوديا، فإنّه في مُستهلّ **شرح كتاب البرهان** يعتبر أنّه من الخطأ النظر إليها من المنظار نفسه: **"و[أرسطو] ليس ينظر فيها [المقدّمات] من حيث هي أحد الموجودات، وإنّما ينظر من جهة ما هي مفضيّة بالإنسان إلى اليقين التّام والتصوّر التّام"**[2].

وفقا لِمَا فُحص في هذين الكتابين الأخيرين، يبدو أنّه لا يوجد أيّ مفارقة بين وجهات نظر كلّ منهما في الآراء المشتركة. ذلك أنّ معالجة ابن رشد للآراء المشتركة في **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة** كانت مرتبطة بمسألة البحث في العلم المطلوب، أيّ بمسألة رسم علم ما بعد الطبيعة كعلم الوجود بما هو موجود. هكذا يمكن القول إذن أنّه بفضل كشف أوائل مبادئ الوجود وَجدت الآراء المشتركة مكانتها في الميتافيزيقا الأرسطية والرشدية.

في المقابل، يبدو أنّ ما يَشُدّ انتباه ابن رشد، في **شّرح كتاب البرهان**، لم يَعُد إيجاد تعريف للميتافيزيقا، وإنّما تأسيس علم، وليس أيّ علم كان، هو العلم البرهاني المطلق. فبفضل تحديد خواصّ العلم التّام، وَجَدت الآراء المشتركة مكانتها في كلّ من المنطق الأرسطي والرشدي.

---

(1) **والفصول الأخيرة التي تنقسم إليها أنواع البراهين من قِبل المواد هي الفصول الموجودة في البراهين من جهة ما هي معرّفة لغيرها ونافعة في وقوع التصديّق بها لا الفصول الموجودة لها من جهة أنّها أحد الموجودات كما نجد أبا نصر الفارابي صنع ذلك في كتابه ولذلك التبس على أهل زماننا النظر في البرهان وظُنّ أنّ ما أتى به أبو نصر هو شيء قد نقص أرسطاطاليس وقد بيّنا نحن هذا المعنى في مقالة مفردة".** ابن رشد، **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، المقالة الأولى، الفصل الأوّل (**نظرية البرهان**) ص 158. لسوء الحظ لم نفلح في الاهتداء إلى الكتاب أو المقالة التي فحص فيها المُعلّم الثاني في الفصول الأخيرة للمقدّمة الأولى في القياس باعتبارها أحد أجناس الوجود. على الرغم من كون ابن رشد قد ذكر في**شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، المقالة الأولى، الفصل الخامس (**الأخطاء التي تقع فيما يتعلّق بالكلّي في البرهان**)، ص 252، أنّ للفارابي كتابا يسمّى **في التحليل**، فإنّنا لا نعثر فيه على الموضع الذي يتحدّث فيه عن مسألة الفصول الأخيرة. تجدر الإشارة هنا، حسب شهادة ابن رشد في **شرح كتاب البرهان**، المقالة الأولى، الفصل الأوّل (**نظرية البرهان**) ص 159، إلى أنّه قصد النظر في كيفية استعمال الصنائع النظرية للبراهين والحدود، فإنّ الفارابي، على خلاف أرسطو، أفرد له جزءا مستقلا برأسه. من الممكن جدّا أن يكون هذا الجزء المفرد هو الذي ثبّته ابن رشد في نهاية الفصل التاسع من **شرح كتاب البرهان** ص ص 300 – 301 والذي تحدّث فيه الفارابي عن التواصل بين مختلف العلوم. أمّا في كتاب **الألفاظ المستعملة في المنطق**، الفصل 10، الفقرة 61 ص ص 107 – 108 فنعثر على موضع وجيز يتحدّث فيه الفارابي عن علاقة المنطق بالموجودات وهل تمثّل صناعة المنطق جزءا من الفلسفة أم لا.

(2) **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، المقالة الأولى، الفصل الأوّل (**نظرية البرهان**) ص 158.

نستنتج إذن أنّ ما يُمَيّز زاوية نظر الميتافيزيقا عن زاوية نظر المنطق، فيما يتعلّق بنظرهما في الآراء المشتركة، يمكن أن يُلخّص في جهة النظر التّي من خلالها يقع التطرّق إلى هذه الآراء[1]. في الورقات التّالية سنشرع في ضبط ضمن أيّة روابط فحص ابن رشد في الآراء المشتركة من خلال **شّرح كتاب البرهان**.

بهدف اعتبار الآراء المشتركة كمبادئ، من خلالها يقدر العقل الإنساني على بلوغ اليقين المطلق، يشترط المنهج الرشدي ضرورة البدء بمقاربة بعض المسائل الهامّة. من بين هذه المسائل نجد مسألة خواصّ المقدّمة البرهانية. إذ بفضل هذه الخواص، يُسَمّيها أرسطو شروطا، يمكننا تمحيص المقاييس البرهانية عن بقية المقاييس غير البرهانية. كما نجد كذلك مسألة دلالة الآراء المشتركة التّي مازالت إلى حدّ الآن غامضة. هذا ويبدو أنّ ارتفاع الغموض مشترط بوجوب إجراء تمييز بين مصطلحات مجاورة لها دلاليا من قبيل الوضع (thèse)، والأصل الموضوع (hypothèse)، والحدّ (définition).

ب ، 1 – خواصّ الآراء المشتركة:

إذا ما أقررنا سابقا أنّ مبدأ عدم التناقض يختصّ بالضرورة واليقين، وإذا ما بيّنا كذلك أنّ هاتين الصفتين وقع التعرّض لهما في مقالتيْ الباء والجيم، فإنّنا نستطيع أن نستنتج أفضلية البدء أوّلا في بيان الاختلاف الحاصل في الفحص عن الخواصّ في **تفسير ما بعد الطبيعة** عنه في **شّرح كتاب البرهان**. ثمّ الانتقال بعد ذلك ثانيا إلى دراسة خواصّ الآراء المشتركة كما حُدّدت في الشّرح الأخير.

من البيّن أنّ أبا الوليد حينما يُقارب مسألة الخواصّ في **التفسير**، فإنّه يقاربها انطلاقا من علاقتها بمبدأ عدم التناقض. بعبارة أخرى، قصد البرهنة على تقدّم هذا المبدأ على بقية المبادئ، فإنّ ابن رشد يبدو أنّه كان مُجبرا على استحضار مسألة الصفات في الميتافيزيقا. على خلاف ذلك، سوف نرى أنّ استنطاقه لهذه المسألة في **الشّرح** سوف يكون بقصد تمييز المقدّمات البرهانية عن غيرها من المقدّمات الجدلية.

في واقع الأمر، لقد وقع التعرّض إلى خواصّ الآراء المشتركة في عديد المواضع من **شّرح كتاب البرهان**[2]. في هذا السياق، سوف لن نتعرّض بالتحليل لجميع الخواص، وإنّما لأمْلكها وأخصّها وما بفضلها يكون القياس برهانيا بامتياز. يُقدّم ابن رشد في موضع واحد أهمّ صفات المقدّمة البرهانية. غير أنّ

---

(1) إنّ إخضاع الآراء المشتركة إلى زاويتي نظر مختلفتين (زاوية ميتافيزيقية وأخرى منطقية)، سينطبق كذلك على الجوهر، فهو بدوره خضع إلى نحو نظر ميتافيزيقي (**تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**)، ونحو نظر طبيعي (**السماع الطبيعي**). ذلك أنّه وكما يوضّح ابن رشد في مقالة الزاي التفسير5، 11 ص ص 759 – 760، فإنّ الجوهر يُنظر إليه في الميتافيزيقا من جهة كونه موجودا قائما بذاته، بينما يُنظر إليه في العلم الطبيعي من جهة كونه موجودا ساكنا أو متحرّكا.

(2) تعرّض ابن رشد لخواص المقدّمات البرهانية في المواضع التالية من **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**: المقالة الأولى، الفصل الثاني (**العلم والبرهان**) ص ص 183- 184 و 186- 189 و 195- 198 و الفصل الرابع (**تعريف المحمول على الكل، وما هو بذاته، والكلي**) ص ص 215- 216.

ما نودّ التنبيه عليه هنا هو أنّ مُجمل هذه الصفات يجب أن لا تُحمل على معنى أنّها مُجرّد رسم لفظي شارح للعلم البرهاني، وإنّما هي على وجه التحقيق الشروط الضرورية المطلقة حتّى تكون المقدّمة برهانية: **"فإن كان قصدنا بالبرهان أن نعلم الشئ علما محققا في الغاية من اليقين بحسب ما وضعنا، وكان يلزم عن ذلك أن تكون مقدّمات البرهان الذي يفيد هذا العلم صادقة ومبادئ أولى معروفة بنفسها غير معروفة بوسيط، أيّ بقياس، وأن تكون ثالثا أعرف من النتيجة، وأن تكون رابعا عللا للنتيجة، فإنّه بهذه الجهة تكون مُناسبة للأمر الذي تُبيّن بها، أعني بكونها علّة"**[1].

لننتبه هنا إلى أنّ كلّ من المترجم العربي وابن رشد لم يذكرا، وذلك على خلاف أرسطو، شرط أن تكون مقدّمة القياس البرهاني سابقة في الوجود على النتيجة. لكن فضلا عن هذه الخواص، سيضيف ابن رشد لاحقا خاصّية أخرى من خلالها يقع البتّ نهائيا في تميّز المقدّمة البرهانية عن المقدمة الجدلية، وبالتّالي انفصالهما جذريا عن بعضهما البعض، وهي خاصية أن تكون المقدّمة ضرورية[2]. ولمّا كانت صفة الضرورة

---

(1) **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، المقالة الأولى، الفصل الثاني (العلم والبرهان) ص 183. أمّا تعديد أرسطو لصفات المقدّمة البرهانية فنجده مختلفا اختلافا طفيفا عن الترجمة العربية التي استأنس بها ابن رشد (وهي ترجمة مجهولة تختلف عن الترجمة التي وضعها أبو بشر متى. انظر:

A.Elamrani-Jamal, "*Les Seconds Analytiques, tradition arabe*", in *Dictionnaire des philosophes antiques*, sous la direction de R. Goulet, T.I, Paris, 1989, pp. 521-524).

ويتعلّق الاختلاف بتعريف القياس اليقيني وبعدم ذكر الترجمة العربية لخاصّية كون المقدّمة البرهانية يجب أن تكون أسبق في الوجود من النتيجة: **"وأعني بالبرهان القياس اليقيني الذي يُعلم به الشئ على ما هو عليه لا الذي يعلمه بما هو موجود لنا. فإنّ كان معنى أن نعلم الشئ علما محققا بحسب ما تقدمنا ووضعنا هو أن تكون مقدّمات البراهين صوادق وأوائل غير ذات أوسط، وأن تكون أعرف من النتيجة وأن تكون علاّت، فإنّها على هذا الوجه تكون مُناسبة للأمر الذي يُتبيّن بها"**. ابن رشد، **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، المقالة الأولى، الفصل الثاني (العلم والبرهان) ص ص 181 – 183، تحقيق عبد الرحمان بدوي. أمّا في الترجمة الفرنسية المعاصرة التي حققها ج. تريكو فنجد ما يلي:

"Par démonstration j'entends le syllogisme scientifique, et j'appelle scientifique un syllogisme dont la possession même constitue pour nous la science. Si donc la connaissance scientifique consiste bien en ce que nous avons posé, il est nécessaire aussi que la science démonstrative parte des prémisses qui soient vraies, premières, immédiates, plus connues que la conclusion, *antérieures à elles*, et dont elles sont les causes. C'est à ces conditions, en effet, que les principes de ce qui est démontré seront aussi appropriés à la conclusion". Aristote, *les Seconds Analytiques*, Livre I, 2, 71b, 18.

(2) **"لمّا كان قد تبيّن من حدّ البرهان أنّ مقدّماته ينبغي أن تكون علّة للنتيجة وصادقة وأعرف عند الطبيعة من النتيجة، وغير ذوات أوساط، وضرورية – عاد ها هنا إلى استيفاء القول في خواصّ المقدّمات اليقينية. وجعل ابتداء الفحص عن ذلك بأن بيّن أنّه يجب أن تكون ضرورية، إذ كان هو أملك الصفّات بها، وهي الصفة التي تتنزّل من سائر صفات المقدّمات منزلة الأسطقس..."** **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، المقالة الأولى الفصل الرابع (**تعريف المحمول على الكل، وماهو بذاته، والكلي**) ص ص 215 - 216.

هي أمْلك الصفات اللاّحقة بالأقاويل البرهانية المطلقة، كان من الواجب علينا البدء بالنظر فيها، فما هي المقدّمة الضرورية؟

إذا ما رسمنا سابقا الشيء الضروري باعتباره الشيء الذي ليس يمكن أن يكون بنوع آخر، فإنّ هذا الرسم يبقى منقوصا خاصّة إذا لم نستنطق أهمّ الخواصّ اللاحقة بالمقدّمات البرهانية. هذا يعني أنّه بُغية فهم المعنى الدقيق للمقدّمة الضرورية، فإنّه يُستحسن النظر في نظرية الحمل الذاتي عند ابن رشد. ولكن لّما كنّا نعرف أنّ هناك أكثر من وجه واحد للحمل الذاتي فإنّه يبدو من المفيد حصر فحصنا في الوجهين الأوليّن من الحمل وهما: الحمل على الكلّ (attribué à tout sujet)، والحمل بالذات (attribué par soi).

إنّ سبب اكتفائنا بهذين الوجهين من الحمل يعود إلى أنّهما يدخلان في البراهين المطلقة، وهي أقوى البراهين ذاتية (ضرورية). أمّا بقية أوجه الحمل، والتي سنتعرّض لها لاحقا، فهي لا تدخل إلاّ في مقدّمات براهين الدلائل والأسباب وهي كما سوف نبيّن أقلّ ذاتية من البراهين الأولى.

يقصد ابن رشد بالحمل على الكلّ هو حينما يكون المحمول موجودا لكلّ الموضوع لا بعضه، وفي كلّ الزمان لا في وقت دون وقت. كأن نقول مثلا إنّه إذا ما كان الحيوان مقولا على كلّ إنسان، وإذا ما كان زيد إنسانا، فإنّه بالضرورة حيوان. أمّا الحمل بالذات فينتج حينما تكون المحمولات مأخوذة في حدّ الموضوع وذلك بمنزلة حدّنا للمثلّث من جهة كونه الشّكل الذي تحيط به ثلاثة خطوط[1]. يُقال الحمل في كلا المثالين بأنّه حمل ضروري، لأنّه يستحيل أن تكون معرفتنا بالقضية الأولى (قضية زيد)، وبالقضية الثّانية (قضية المثلث) متغيّرة وفاسدة، فهي ضرورية دائمة وكليّة.

يشترط ابن رشد، إضافة إلى خاصيّة الضرورة، أن تكون الآراء المشتركة، من جهة كونها مقدّمات برهانية، أعرف من النتيجة.فإذا ما اعتبرنا أنّ المقدّمة في القياس البرهاني علّة وأنّ النتيجة معلولا، وإذا ما أضفنا إلى ذلك أنّه من قِبَل العلّة تحصل المعرفة بالمعلول، فإنّه ينتج عن ذلك بالضرورةأنّ المقدّمة يجب أن لا تكون فقط أعرف من النتيجة، وإنّما يجب أن تكون أيضا متقدّمة عليها، وذلك بحكم أسبقية العلّة على المعلول في الوجود[2]. ولكن قولنا بأنّ المقدّمات أعرف من النتيجة يحمل عند ابن رشد معنى مضاعف:

---

(1) سنعمد إلى القيام بدراسة مقارنة لأنحاء نظر ابن رشد في الحمل بين **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة وشرح كتاب البرهان**. انظر المصدر الأخير، المقالة الأولى، الفصل الرابع (**تعريف المحمول على الكل، وما هو بذاته، والكلي**) ص ص 215 - 236. يمكن العودة كذلك إلى:.Aristote, *Les Seconds Analytiques*, Livre I, 4, 73a, 21-74a, 49-

(2) " **إنّ العلّة متقدّمة في الوجود على المعلول**". **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، المقالة الأولى، الفصل الثاني (العلم والبرهان) ص 187.

المعنى الأوّل هو أنّ المقدّمات أعرف من النتيجة من جهة ما يدُلّ عليه الشئ (الحدّ)، أمّا المعنى الثّاني فالمقدّمات أعرف من النتيجة من جهة وجود الشئ (الوجود) [1].

كذلك أيضا لمّا تبيّن أنّ مقدّمات القياس اليقيني هي مبادئ أوائل البرهان، فإنّه وجب الإقرار عندئذ بكونها ينبغي أن تكون معروفة بذاتها وليست في حاجة إلى وسيط يبرهن على وجود مطلوبها وحده. هذا يعني أنّ هاته المقدّمات معروفة بغير استدلال قياسي، لأنّها متقدّمة في الوجود وفي المعرفة عن جميع بقية أصناف المقدّمات[2].

من جهة الوجود، فإنّ هذه المقدّمة – القائلة بأنّه لا يمكن للشئ الواحد أن يوجد وأن لا يوجد في الوقت نفسه ومن الجهة نفسها (مبدأ عدم التناقض) – هي التّي تضمن اليقين في جميع المقدّمات المشتقّة منها. بمعنى أنّها المقدّمة التّي تُعطي البقية حقيقة أنّ مُناسبة (تطابق l'adéquation) الموجود للعقل هو المقياس الفعلي للحقيقة واليقين.

أمّا من جهة المعرفة، فإنّها المقدّمة الأولى التّي تُستنبط من خلالها بقية المقدّمات الثّواني المشتقّة منها. هكذا نصل إلى نتيجة مفادها أنّ جميع المعارف والعلوم الممكنة في هذا العالم الفعلي إنّما هي متجذّرة في "رمال غير متحرّكة" هي "رمال المقدّمة الأولى" ولذلك كان أمر البرهنة عليها أدخل في باب القبح منه في باب المنطق.

آخرا وليس أخيرا، يشترط ابن رشد أيضا في القياس اليقيني أن تكون مقدّماته مُناسبة للنتيجة. لقد وقع تحديد معنى مصطلح مُناسبة (approprié) في موضعين من **شّرح كتاب البرهان**: يدُلّ معنى مُناسبة، في الموضع الأوّل، على وجوب أن تكون المقدّمة والنتيجة متعلّقتين بالنظر في جنس واحد: "**ومعنى مُناسبة: ألاّ يتجاوزها [المقدّمات] الجنس المنظور فيه**"[3]. أمّا المعنى الثّاني الذي يعرضه الموضع الثّاني فهو قريب من المعنى الأوّل إذ يحصر المُناسبة في الذاتية: "**المُناسبة على ظاهر مذهب أرسطو هي الذاتية**"[4].

يشترط ابن رشد أن تكون مقدّمات البراهين المطلقة ونتائجه منحصرتان في حدود الجنس الذي ينظر فيه العلم. مثال ذلك الرأي المشترك التّالي: إنّ الزوايا الثلاث لجميع أنواع المثلّثات تعادل مجموع قائمتين زاويتين. إذا ما انطلقنا في عملية الاستدلال من هذه المقدّمة نحو النتيجة، فإنّ موضوع الأخيرة يجب أن لا ينزاح إطلاقا عن الجنس الذي تنظر فيه المقدّمة وهو جنس الأعظام (les grandeurs).

---

(1) المصدر السابق.

(2) "**[المقدّمة غير ذات وسط] هي التي ليس توجد مقدّمة أخرى أقدم منها – يعني في الوجود والمعرفة**". المصدر السابق، المقالة الأولى،الفصل الثاني (**العلم والبرهان**) ص 187. المقالة الأولى، الفصل الثاني (**العلم والبرهان**) ص 190.

(3) المصدر السابق.

(4) المصدر السابق، المقالة الأولى، الفصل السادس (**مقدّمات البرهان ضرورية وجوهرية**) ص 260.

ب ، 2 – التمييّز بين الرأي المشترك والوضع والأصل الموضوع والحدّ:

يُعتبر الخلط الدلالي الحادث بين المبادئ الثلاثة الأولى للهندسة الاقليدية – وهي التّي أطلقنا عليها سابقا اسم مبادئ أوائل البرهان - في **التحليلات الثّواني** لأرسطو وفي **تلخيص كتاب البرهان** لابن رشد، أحد أهمّ الإشكاليات التّي تعترض قارئ هذين المتنيْن. يُشير برقلس Proclus في تفسيره للمقالة الأولى من كتاب **الأصول** لإقليدس *Les Eléments* إلى أنّ أرسطو نفسه لم يرسم بما يكفي الخطوط الدلالية الفاصلة بين الرأي المشترك (axiome)، والمصادرة (postulat)، والأصل الموضوع (hypothèse) [1]. سنعمد في العمل التّالي إلى الشّروع في بيان الفوارق الكامنة بين مختلف هذه المصطلحات.

ولكن ينبغي، قبل مقاربة مسألة الفوارق الكامنة بين هذه المصطلحات، أن ننتبه إلى مشكل ذو طبيعة لسانية متعلّق بالكيفية التّي بواسطتها تعامل المترجم العربي مع هذه الاصطلاحات الفنية. إذ يمكننا إرجاع الالتباس العالق بين مختلف معاني الألفاظ الناشئة في معجم الفلسفة العربية إلى الطريقة التّي بها ومن خلالها توسّل المترجم صياغة ترجمته. ولنضرب مثالا على ذلك لفظة الآراء المشتركة. فلكيْ ينقل هذه اللفظة إلى اللسان العربي نلاحظ أنّ المترجم لم يكتف باستعمال مصطلح مُفرد يكون دقيقا وثابتا، بل على خلاف ذلك كلّه نجده يستخدم أسماء مُركّبة مترادفة معنويا مع الآراء المشتركة من قبيل: العلم المتعارف، الأصل المعروف بنفسه، والعلوم المتعارفة بالطبع، المقدّمات المعقولة [2]...

كما نلاحظ فإنّ المترجم يتجاهل في كثير من الأحيان التباينات الدلالية بين الوضع (thèse)، والأصل الموضوع (hypothèse) ليطلق عليهما اسما واحدا مشتركا هو الأصل الموضوع [3]. إنّ هذين العاملين المرتبطين بأبعاد ألسنية وتاريخية سوف يُسهمان إسهاما كبيرا في إيقاع الخلط بين هذه الاصطلاحات. ومن هنا تبرز حاجتنا إلى تخصيص عمل مُفرد ينشغل بالفصل بين معاني الآراء المشتركة، والوضع، والأصل الموضوع، والحدّ.

---

(1) **"Axiom, postulate and hypothesis are not the same thing, as the inspired Aristotle somewhere"**.Proclus, *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements, Book* I, 2, chap. VIII, 76. Traduction et notes par Glenn R. Morrow, Princeton University press, New Jersey, 1970.

(2) انظر **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، المقالة الأولى، الفصل الثاني(**العلم والبرهان**) ص ص 192- 193 والفصل العاشر (**المبادئ المختلفة**) ص ص 314 - 317. كما تنسحب الملاحظة نفسها أيضا على بقية المصطلحات مثل الوضع والأصل الموضوع. انظر المصدر السابق، ص ص 194 - 316.

(3) لكي يعبّر ابن رشد عن معنى الوضع (thèse)، في **شرح كتاب البرهان**، ص ص 192 و 193، نراه يستخدم مصطلح الأصل الموضوع والذي بدوره سوف يُستخدم لاحقا، في المصدر نفسه ص ص 194 و 316، كمرادف للأصل الموضوع (hypothèse).

*** في التمييز بين الوضع والآراء المشتركة:**

إنّ الفحص في هذين المفهومين يندرج عند ابن رشد في سياق نظر مضاعف: في لحظة أولى النظر في العلم والبرهان، ثمّ وفي لحظة ثانية، النظر في مختلف المبادئ التي بواسطتها يقع استنباط العلوم النظرية. تتحيّز هاتان اللحظتان في الفصلين الثّاني (**العلم والبرهان**) والعاشر (**المبادئ المختلفة**) من **شرح كتاب البرهان**. في ثنايا هذين الفصلين سيقع التمييّز على جهة القطع بين الوضع والآراء المشتركة.

لنبدأ بالموضع الأوّل. لقد ذكرنا سابقا أنّ أحد خواص مقدّمات البرهان المطلق هي أن تكون معروفة بغير وسط، فلا يمكن استنباطها مثلا من مقدّمة سابقة عليها، لأنّها المتقدّمة وجودا ومعرفة على سائر أصناف المقدّمات. غير أنّ المقدّمات المعروفة بغير وسط تنقسم في حقيقة الأمر إلى ضربين: فهناك المقدّمات التي يُطلق عليها الأصل الموضوع وضعا (وهي التي يسمّيها أرسطو بـ thèse)، كما أنّ هناك أيضا المقدّمات التي تُسمّى العلم المتعارف (axiome).

قصد تعريف الضرب الأوّل من المقدّمات (الأصل الموضوع وضعا) يُقدّم ابن رشد تأويلين متقاربين من جهة المعنى: تُحدّ المقدّمة في التأويل الأوّل من جهة كونها قضية موضوعة، ليست في حاجة إلى بيان (برهان) يقوم عليها، كما أنّ على المُتعلّم أن يستعين في معرفتها بالمُعلّم لأنّه الذي وضعها وعليه (المُتعلّم) تسلّمها: **"يُريد [أرسطو] وأمّا ما كان منها [المقدّمة غير ذات وسط] ليس في فطرة المُتعلّم قبوله: إمّا لقلّة ارتياض، وإمّا لنقصان في فطرته، فإنّه يسمّى أصلا موضوعا وضعا، إذ كان لا سبيل إلى برهانه. فكأنّه قال: ومبدأ البرهان الذي هو مقدّمة غير ذات وسط: أمّا ما كان منها قد عرض لها، مع كونه لا سبيل إلى برهانها، إن لم تكن في فطرة المُتعلّم بنفسه، فإنّها تُسمّى أصلا موضوعا، أي أن توضع للمُتعلّم إلى أن يقوى ذهنه فيقع له التصديق بها"**[1].

أمّا فيما يتعلّق بالتأويل الثّاني، فيرى ابن رشد أنّ الأصل الموضوع وضعا يمكن أن يدُلّ أيضا على تلك المبادئ الأوّل غير المبرهن عليها، والقابلة للنقلة من علم رئيس إلى علم آخر مرؤوس. هذا يعنّي أنّ الأصل الموضوع وضعا ينتمي إلى ما سيُعرف لاحقا بالمقدّمات العاميّة (les principes communs) والتّي تلعب الدور الأساس في البرهان: **"ويحتمل أن يريد[أرسطو] بقوله: "ما لم يكن سبيل إلى برهانه ولا هو أيضا في فطرة المُتعلّم"- المبادئ التّي تتسلّمها صناعة [سفلى] من صناعة [عليا]، فإنّه لا سبيل إلى برهانه في تلك الصناعة، ولا هي أيضا في فطرة المُتعلّم"**[2].

أمّا فيما يلحق الآن بتعريف العلم المتعارف (axiome)، فنلاحظ أنّ ابن رشد يُقدّم تأويلين: فهو يحدّ ه في التأويل الأوّل كتعريف مناقض للتأويل الأوّل الذي عرضناه للأصل الموضوع وضعا (thèse).

(1) المصدر السابق، المقالة الأولى، الفصل الثاني (**العلم والبرهان**) ص ص 192 -193.

(2) المصدر السابق.

ذلك أنّه إذا ما صحّ اعتبار أنّ العلم المتعارف هو مقدّمة غير قابلة للبرهنة، فإنّ ذلك لا يمنع من النظر إليها كقضية معروفة بالنسبة إلى المُتعلّم: "**وما كان من هذه [المقدّمة غير ذات وسط] التي لا سبيل إلى برهانها، في فطرة المُتعلّم أن يعلمه، فإنّه يسمّى العلم المتعارف**"[1].

أمّا في التأويل الثّاني فيحدّ ابن رشد العلم المتعارف كتعريف مناقض للتأويل الثاني الذي عرضناه للأصل الموضوع وضعا. بالرغم من كون أنّ العلم المتعارف يمكن أن يدُلّ، مثله في ذلك مثل الأصل الموضوع وضعا، على معنى المبادئ الأوّل غير المبرهن عليها، فإنّ ذلك لا يتضمّن بالضرورة أن تكون هذه المبادئ غير معروفة، بل بالعكس من ذلك تماماالعلم المتعارف حسب ابن رشد هو قضية معروفة ومعقولة في الآن نفسه: "**وما كان في فطرة عقل المُتعلّم – أيّ وما كان من المبادئ لا سبيل إلى برهانها لا في تلك الصناعة [العليا] ولا في غيرها [من الصنائع السفلى]، وهي التي في فطرة المُتعلّم فإنّها تُسمّى العلم المتعارف**"[2].

ما يهمّنا من كلّ ما سبق في التحليل ملاحظتان: الملاحظة الأولى، هو أنّ أبا الوليد كان على وعيّ كبير بأنّ التأويلين المُقدّمين بغرض تعريف الأصل الموضوع وضعا قد كانا متشابهين للتأويلين المتعلّقين بالعلم المتعارف[3]. هذا يعنّي أنّ الفوارق الدلالية الموجودة بين هذين المصطلحين دقيقة لذلك يصعب التمييّز بينهما. أمّا الملاحظة الثّانية فتتمثّل في تحديد التأويلين اللذين اختارهما ابن رشد للأصل الموضوع والعلم المتعارف. يميل ابن رشد إلى التأويلين الثانيين، ويظهر هذا خاصّة حينما سيتعرّض لاحقا لمسألة التواصل بين مختلف العلوم[4].

*** في التمييّز بين الأصل الموضوع والحدّ:**

بعد أن ضبطنا بطريقة إجمالية أهمّ خواصّ الأصل الموضوع وضعا والعلم المتعارف، نشرع الآن في رسم بقية اصطلاحات المنطق الأرسطي وهي الأصل الموضوع (hypothèse) والحدّ (définition). ولكن النظر في هذين المفهومين يشترط الاستظهار ببعض ما ذُكر سابقا حول مفهوم الأصل الموضوع وضعا (thèse). ذلك أنّ المصطلحين الأولّين هما في واقع الأمر ضربين من المقدّمات لمقدّمة واحدة هي الأصل الموضوع وضعا. فمن زاوية نظر ابيستيمولوجية، أيّ من زاوية كون المعرفة الإنسانية صادرة إمّا عن

---

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر السابق.

(4) المصدر السابق، المقالة الأولى، الفصل العاشر(**المبادئ المختلفة**) ص ص 302 – 319 .

التصديق وإمّا عن التصوّر، ينقسم الأصل الموضوع وضعا إلى ضربين مختلفين، ولكنّهما متكاملين، من المقدّمات هما: الأصل الموضوع والحدّ.

تُسمّى المقدّمة أصلا موضوعا حينما يكون أحد طرفي القول الجازم (énonciation) مثبتا أو منفيا[1]، كأن نقول مثلا إنّ الشئ موجود أو غير موجود: **"والوضع ينقسم من جهة أخرى إلى ما يُسلّم فيه وجود أحد جزئي المناقضة، أيّهما كان: إمّا الموجب وإمّا السالب، وهذا هو الذي يُسمّى «وضعا» بالحقيقة، وهو الذي دلّ عليه بقوله[أي قول أرسطو]: "ويُسمّى الأصل الموضوع يريد: بالحقيقة"**[2].

من خلال هذا القول نستطيع الإشارة إلى بعض المعاني اللاّحقة بالأصل الموضوع. أوّلا، هو أنّ المقدّمة التي تُطلق عليها الأصل الموضوع تنتمي إلى أولى أنواع المقدّمات البرهانية، تلك التي تضع الوجود وضعا. ثانيا، أنّ جنس المعرفة الذي تندرج ضمنه هذه المقدّمة هو المعرفة التصديقية وليس المعرفة التصوّرية. ثالثا، أنّ علم الوجود بما هو موجود هو العلم الذي يفحص في الأصل الموضوع، من جهة كونه مبدءا غير قابل للبرهنة، بالرغم من كونه يمثّل أيضا نقطة انطلاق العلم البرهاني.

قصد تحقيق رسم دقيق بماهية الأصل الموضوع يمكننا في هذا السياق تمييزها عن المصادرة (postulat). في **شرح كتاب البرهان**، المقالة الأولى، الفصل العاشر، يُبيّن ابن رشد أنّ الضرب الأوّل من المقدّمات يتميّز عن الضرب الثّاني من جهة الخواصّ. فإذا ما كان الأصل الموضوع ينضوي ضمن صنف القضايا المقبولة، وليس ضمن القضايا المعقولة، فإنّ المصادرة على خلاف ذلك كلّه فهي ليست جزءا لاحقا بأيّ صنف من القضايا سابقة الذكر. كذلك يختلف الأصل الموضوع عن المصادرة من جهة أنّ الأوّل مبنيّ

---

(1) يَحُدّ ابن رشد القول الجازم في كتابين هما: **شرح كتاب البرهان** و **تلخيص كتاب العبارة**. في الكتاب الأوّل يندرج النظر في القول الجازم في سياق التمييّز بين المقدّمة البرهانية والمقدّمة الجدلية. إنّ ما هو جدير بالاهتمام في هذا الموضع هو أنّ أبا الوليد قد ميّز بين القول الجازم، والمقدّمة، والمطلوب. إذا ما أخذ القول الجازم من جهة اعتباره قضية صادقة أو كاذبة سُمّي قولا جازما، أمّا إذا أخذ من جهة اعتباره جزءا في القياس سُمّي مقدّمة، وإذا ما أخذ أخيرا من جهة اعتباره شيئا مجهولا سُمّي مطلوبا. انظر ابن رشد، **شرح كتاب البرهان**، المقالة الأولى، الفصل الثاني (**العلم والبرهان**) ص 191 وأرسطو، **التحليلات الثواني**، المقالة الأولى، 2، 72 أ، 5 – 15. على خلاف ذلك، فإنّ النظر في القول الجازم، في الكتاب الثاني (**تلخيص كتاب العبارة**)، يندرج في سياق الكلام في القول وتحديدا في سياق التمييّز بين نوعين من القول الجازم: **"والقول الجازم هو الذي يتّصف بالصدق والكذب، وهو صنفان: بسيط و مركّب من محمول واحد وموضوع واحد لا من محمول أكثر من واحد وموضوع أكثر من واحد. وهذان نوعان: النوع الأوّل المتقدّم الإيجاب، والثاني المتأخّر السلب"**. لنشر هنا إلى أنّ لفظتي القول الجازم (énonciation) والحكم (assertion) لفظتين مترادفتين عند ابن رشد: **"وأمّا القول فإنّه الذي يصدق أو يكذب. والقول الذي يصدق أو يكذب يُسمّى الجازم ويُسمّى الحكم"**. ابن رشد، **تلخيص كتاب العبارة**، القسم الأوّل، الفقرة17، 17أ 9 – 10 ص 67 و الفقرة20، 17أ 20 – 24 ص 69.

(2) **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، المقالة الأولى، الفصل الثاني (**العلم والبرهان**) ص 193. يمكن الرجوع أيضا إلى أرسطو، **التحليلات الثواني**، المقالة الأولى، 2، 72 أ، 20.

على حُسن ظنّ المُتعلّم بالمُعلّم، بمعنى أنّ المُتعلّم يُسلّم بما وَضَعه مُعلّمه دون أيّ نقاش، بينما غالبا ما تُعرف الثّانية من جهة كونها مناقضة لظنّ المُتعلّم: **"يعنّي أنّ الفرق بين الأصل الموضوع والمصادرة أنّ الأصل الموضوع هو مقبول عند المُتعلّم. وأمّا المصادرة فإمّا ألاّ يكون عنده علم بها: لا مقبول، ولا معقول، وإمّا أن يكون العلم المقبول الذي عنده في ذلك الشئ هو ضدّ ذلك الأمر ومقابله"**[1].

في مقابل ذلك، تُسمّى المقدّمة حدّا حينما ترسم ماهية الشئ ومعناه الخاصّ به. مثال ذلك عندما نضع في علم العدد مفهوم الوحدة باعتبارها الشئ غير المنقسم حسب الكم. في هذا السياق، ينبغي الإشارة إلى أنّ إثبات أو نفي شئ ما لا يحمل المعنى نفسه حينما نقول مثلا بأنّ هذا اللفظ يدُلّ على معنى كذا أو كذا. ففي الوقت الذي تنتمي فيه المقدّمة التّي تهتمّ بوضع الوجود (والتي تُسمّى بالأصل الموضوع وضعا) إلى جنس ما يُعرف بالمقدّمات الخبرية التّي تصدق وتكذب، فإنّ المقدّمة التّي تضع الحدّ لا تنتمي إلى الجنس السابق، لأنّها لا تهتمّ بالصدق أو بالكذب، وإنّما تهتمّ بالدلالة لا غير.

على الرغم من مشاركة الحدود للأصول الموضوعة (thèses) في خاصّية عدم إمكان قيام البرهان عليهما[2]، إلاّ أنّهما يبقيا غير متجانسين تجانسا مطلقا. ونحن وإن اعتبرناهما متماهيين فإنّ ذلك يجب أن يُؤخذ، حسب ابن رشد، بالعَرَض وليس بالجوهر: **"فأمّا القسم الثّاني الذي يُسمّى وضعا بتأخّير[thèse] فهو الحدّ، من قِبل أنّ الحدّ ليس يتضمّن أنّ شيئا موجود لشئ إلاّ بالعَرَض، ولذلك لا يقوم عليه برهان، فهو من حيث ليس يقوم عليه برهان يشبه الوضع، ومن حيث هو قول جازم لا يشبهه. ولذلك قد يُشكّ في الحدود المعروفة بنفسها، كما يقول هو[أرسطو] فيما بعد هل ينبغي أن تُعدّ في المقدّمات الأوائل بأنفسها، أو في الأوضاع؟ وعلى هذا التأويل فكأنّه جعل الحدود داخلة في الأوضاع بالعَرَض"**[3].

---

(1) **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، المقالة الأولى، الفصل العاشر (**المبادئ المختلفة**) ص 316. أمّا بالنسبة إلى أرسطو فهو يميّز بين الأصل الموضوع والمصادرة على النحو التالي:

" Ce qui, tout en étant démontrable, est posé par le maître sans démonstration, c'est là, si on l'admet avec l'assentiment de l'élève, une hypothèse, bien que ce ne soit pas une hypothèse au sens absolu, mais une hypothèse relative seulement à l'élève. Si l'élève n'a aucune opinion, ou s'il a une opinion contraire, cette même supposition est alors un postulat. Et de là vient la différence entre l'hypothèse et le postulat: le postulat est ce qui est contraire à l'opinion de l'élève, démontrable, mais posé et utilisé sans démonstration". Aristote, *Les Seconds Analytiques*, Livre I, 10, 76b, 27.

(2) **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، المقالة الأولى، الفصل العاشر (**المبادئ المختلفة**) ص ص 317 – 318.

(3) المصدر السابق، الفصل الثاني (**العلم والبرهان**) ص ص 193 - 194.

4- كيفيّة استعمال الآراء المشتركة في العلوم الجزئية من خلال كتاب البرهان:

لقد تبيّن سابقا أنّ النظر في الآراء المشتركة لا يخصّ أصحاب البرهان، ولا أصحاب التعاليم، ولا كذلك أصحاب الطبيعة، وإنّما يخصّ على وجه التحقيق الفلاسفة الذين وهم وحدهم القادرون على النظر في الوجود بما هو موجود. إذ بينما يَتسلّم المناطقة وجود الآراء المشتركة كأشياء معروفة بذاتها أو كأشياء وقع بيانها في علم آخر[1]، فإنّ التعاليميين (أصحاب المساحة وأصحاب العدد) عاجزون عن التصريح بشئ فيما يتعلّق بصدق الآراء المشتركة وكذبها، هذا على الرغم من كونهم يعتبرونها نقطة انطلاق موضوعات صنائعهم بالجملة. كما أنّ الطبيعيين رغم ادعاءاتهم المُتصلّفة بأنّهم ينظرون في الوجود بإطلاق، إلاّ أنّهم غير قادرين كذلك على النظر في هذه الآراء مباشرة، وذلك بحُكم وجود من نظره أسمى من نظرهموهو الفيلسوف[2].

إذا ما ظهر الآن أنّ الآراء المشتركة، سواء أكانت من جهة الوجود أو المعرفة، تمثّل مشغل الميتافيزيقا بامتياز، فإنّ ذلك لا يمنع من كون العلوم الجزئية كعلم العدد (l'Arithmétique)، وصناعة تأليف اللحون (Harmonique)، وعلم الأثقال أو ما يُسمّى أيضا بعلم المجسّمات (Stéréométrie)... جميعها قادرة على استعمال الآراء المشتركة ولكن بالقدر الذي يُكتفى به في هذه الصنائع.

لقد ذكرنا سابقا أنّ هذه المسألة وقعت معالجتها بطريقة موجزة في مقالة الجيم، وأنّ أبا الوليد حصر اهتمامه فيها في بيان التناسب الموجود بين استخدام الآراء المشتركة في علم الوجود بما هو موجود وبين استخدامها في صناعة الهندسة، مُشيرا في الآن نفسه إلى أنّ هذه المسألة وقع الفحص فيها في كتاب **البرهان**[3]. في الورقات التّالية سنشرع في تحليل مختلف أنواع استعمالات العلوم الجزئية لهذه الآراء.

يبدو أنّه قصد معرفة مختلف أشكال استعمالات الآراء المشتركة في الصنائع الجزئية ينبغي أن نُميّز أوّلا بين صنفين من هذه الآراء: صنف أوّل غير مستنبط من علم سابق، ومعقول بذاته، ومتقدّم على جميع المبادئ الأوّل. من الواضح أنّ هذه الخواصّ تتطابق مع صفات الآراء المشتركة التّي استقصينا فيها القول سابقا، أيّ تلك التّي تُقال على وجه التحقيق واليقين. أمّا الصّنف الثّاني فهو مشتّق من الأوّل ومُجاورٌ له دون أن يكون بالضرورة صنفا مستنبطا، أو معروفا بذاته، أو متقدّما في الوجود. يُسمّى الصنف الثّاني رأيا مشتركا من جهة علاقته بالعلم الجزئي وليس من جهة علاقته بالعلم الكلّي، أيّ علم الوجود بما هو موجود.

---

(1) المصدر السابق، الفصل الثالث (**آراء القدماء في العلم والبرهان**) ص205 والفصل العاشر (**المبادئ المختلفة**) ص 314.

(2) Aristote, *Métaphysique*. Γ3, 1005a, 30.

انظر تفسير ابن رشد لهذا الموضع في مقالة الجيم، التفسير7، 2 - 19 ص ص 337 - 340.

(3) انظر المصدر السابق، التفسير7، 1 ص 339.

بُغية التمييّز بين هذين النوعين يُعطي ابن رشد لكلّ نوع اسما مخصوصا. إذ بينما يُطلق على الصّنف الأوّل من الآراء المشتركة اسم المقدّمات العامّة لطبائع كثيرة (les prémisses communes)، نراه يُسمّي الصّنف الثّاني المقدّمات الخاصّة و الذاتية لطبيعة واحدة (les prémisses propres)[1].

تجدر الإشارة إلى أنّه بفضل ملاحظة ابن رشد الحكيمة فإنّ التمييّز بين هذين النوعين من المقدّمات سيُرافقه تمييّز آخر مهمّ بين ما يُعرف بعموم النسبة (la communauté d'analogie) وعموم الطبيعة (la communauté de nature). بعبارة أخرى، إنّ عملية تمييّز المقدّمات العاميّة عن المقدّمات الخاصيّة ستنجم عنها ليس فقط رسم التقاطعات القائمة بين العلم الكلّي وبقية العلوم الجزئية من جهة أشكال استخداماتها للآراء المشتركة، وإنّما ستخطّ هذه العملية الحدود الفاصلة بين تفسير **كتاب مابعد الطبيعة** و**شرح كتاب البرهان** وذلك فيما يتعلّق بالمقدّمات العاميّة.

لكن قصد مقاربة مسألة الحدود الفاصلة بين هذين الكتابين، يبدو أنّه من الأفضل البدء بعرض التمييّز الأوّل (بين المقدّمات العاميّة والمقدّمات الخاصيّة) لأنّه يُمثّل علّة التمييّز الثّاني (بين عموم الطبيعة وعموم النسبة).

المقدّمات العاميّة هي الموضوع المشترك لجميع العلوم دون أن تكون موضوعا مخصوصا لعلم مُعيّن. مثال ذلك قولنا إنّه إذا نقُص من المتساوية متساوية بقيت الباقية متساوية هو مقدّمة عاميّة لأنّها تنظر في طبيعة عامّة. تستعمل الصنائع الجزئية هذه المقدّمة ليس من جهة كونها مقدّمة ذات طبيعة عامّة، ولكن من جهة كونها مقدّمة ذاتية تنظر في طبيعة محدودة. هذا يعني أنّ نَحْوَ استخدام المهندس لها يجب أن لا يُحمل على طبيعتها العامّة (لأنّنا لو أخذناها في طبيعتها العاميّة لكان نظرنا هو نظر علم الوجود بما هو موجود)، وإنّما ينبغي عليه أن يُقرّب طبيعتها العاميّة من موضوع نظره الهندسي المحدود. بدل أن يُصرّح المهندس بأنّه إذا ما أنقصنا من الأشياء المتساوية أشياء متساوية بقية البقية متساوية، بدل ذلك يقول: **"الخطوط المنطبقة على خطّ واحد هي منطبقة بعضها على بعض"**[2].

---

(1) حسب الترجمة العربية المجهولة **لشرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، المقالة الأولى، الفصل العاشر(**المبادئ المختلفة**) ص 305، يميّز أرسطو بين نوعين من المقدّمات: مقدّمات خاصيّة وذاتية لطبيعة واحدة، وهي التي سمّاها أرسطو المبادئ الخاصّة (principes propres)، ومقدّمات عاميّة لطبائع كثيرة وهي التي أطلق عليها إسم المبادئ المشتركة (principes communs). انظر **التحليلات الثواني**، المقالة الأولى، الفصل 10، 76 أ، 37. هذا وتجدر الملاحظة هنا إلى أنّ المرادف العربي المستخدم، عند كلّ من أبي بشر متى بن يونس (صاحب الترجمة العربية الثانية **لكتاب البرهان**) وابن رشد، للفظة مبدأ (principe) عند أرسطو هومصطلح المقدّمة. على أنّنا ننبّه في هذا السياق على أنّ اللفظ الأدّق ليس لفظ المقدّمة وإنّما هو لفظ الأوائل (انظر ملاحظة ابن رشد في **تلخيص كتاب البرهان**، ص 374).

(2) **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، المقالة الأولى، الفصل العاشر(**المبادئ المختلفة**) ص 306.

في هذا السياق ينبغي الانتباه إلى أنّ عملية نقل مقدّمة عاميّة إلى أخرى خاصيّة يجب أن لا تُفهم على أنّها مُجرّد عملية تبديل في الإسم، وإنّما هي عملية تقريب لموضوع العلم الناظر فيها. يعني التقريب هنا أنّ موضوع نظر المقدّمة العاميّة يجب أن يكون مُناسبا (approprié) لموضوع نظر المقدّمة الخاصيّة. لذلك لا نقدر مثلا أن نُنقل رأيا مشتركا (axiome) يُعالج أمورا عددية إلى مقدّمة أخرى تُعالج أمورا هندسية، فما بين الأعظام المتصلة والأعظام المنفصلة لا توجد مُوافقة ومُناسبة.

يعتقد ابن رشد أنّه يمكننا الحديث عن صنفين من المقدّمات، أحَدُها عامّة والأخرى خاصّة، دون حاجة إلى استدعاء الأسماء. ذلك أنّ الأسماء المنسوبة إلى هذه المقدّمات ليست لها أيّ أهميّة إذا ما كانت موضوعاتها مُناسبة. بهذه الكيفيّة يمكن للمقدّمة الخاصّة أن تُسمّى بالاسم نفسه الذي تُسمّى به المقدّمة العامّة لإنّ الأخيرة تُقال باشتراك الاسم: **يُريد [أرسطو] أنّ فعلها [المقدّمات العاميّة والمقدّمات الخاصيّة] واحد [إذا] أدناها صاحب الصناعة من موضوعه، بأنْ يُبدّل اسمها، مثل أن يقول في صناعة الهندسة: بدل الأشياء المساوية لشئ واحد متساوية: الخطوط المنطبقة على خطّ واحد هي منطبقة بعضها على بعض؛ أو يتركها باسمها العام إذا فهم منه المعنى الذي يخصّه في صناعة، مثلما يَعْرِض في الاسم المشترك، أعني أنّ فعله يكون واحدا، إذا فُهم منه المُخاطِب معنى واحدا بعينه من المعاني التّي يدلّ عليها ذلك الاسم، سواء وضع لذلك المعنى خاصّا، أو لم يضع له اسما، بل فهمه من الاسم المشترك، وإن كان وضعه الرفع للالتباس ولموضع الغلط**[1].

في حقيقة الأمر، إنّ إشارة ابن رشد إلى الاسم المشترك ستسمح لنا بمقاربة أخرى لمسألة استعمال الآراء المشتركة في العلوم الجزئية. فإذا ما ألحنا سابقا إلى أنّ المقدّمات العاميّة تمثّل القاسم المشترك لجميع العلوم المرؤوسة، فإنّه يجب الإقرار عندئذ بأنّها غير داخلة لا في المقدّمات التّي تُقال بتقديم وتأخير، ولا في المقدّمات التّي تُقال بتواطؤ، ولكنّها تدخل في المقدّمات التّي تُقال باشتراك الاسم.

من الواضح أنّه قصد معرفة ماهية هذه المفاهيم الثلاثة يُستحسن بنا الرجوع إلى **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة** وتحديدا مقالة الجيم، لأنّه في هذه المقالة وقع التأسيس للفصل بينها. كما تجدر الإشارة إلى أنّه و وفقا لمعجم **شَرح كتاب البرهان**، لا يوجد أيّ اختلاف بين قولنا إنّ المقدّمات العاميّة تُقال باشتراك الاسم وبين قولنا إنّها تشكّل عموم نسبة. ماذا نعني بعموم النسبة؟ وكيف يمكننا معرفة أنّ المقدّمات العاميّة تُقال باشتراك الاسم؟

حسب **شَرح كتاب البرهان** المقدّمة الداخلة في عموم النسبة هي تلك المقدّمة التّي لا يتعلّق موضوعها بطبيعة مخصوصة، أو بجنس محدود من الموجودات، أو بصنف مُعيّن من العلل، أو بأعراض محدودة. مثال ذلك القضية القائلة إنّ مجموع زوايا المثلّث تعادل مجموع زاويتين قائمتين. هذه مقدّمة عاميّة

---

(1) المصدر السابق.

مُندرجة ضمن عموم نسبة وليس ضمن عموم طبيعة، ويعود سبب ذلك إلى أنّها ليست موضوعا لعلم واحد، ثمّ إلى أنّ موضوعها الرئيسي لا ينطبق فقط على مثلث مُعيّن وإنّما على جميع أنواع المثلثات: **"إنّ عموم هذه المقدّمات ليس كعموم طبيعة من الطبائع المنظور فيها في صناعة صناعة، سواء كان العموم بتقديم وتأخير، أو كان بتواطؤ"**[1].

بهذه الكيفيّة نستطيع القول إنّ علاقة المقدّمات العاميّة بالمقدّمات الخاصيّة شبيهة بالعلاقة القائمة في الاسم المشترك بين معنى العين باعتبارها الجارحة، وبين بقية معانيها كالنهر الصغير، والذهب، والنقود... لكن دون أن يكون الشبه مطلقا[2]. فعلا، لقد كان ابن رشد واعيا بهذه الفوارق حينما صرّح بأنّه: **"إذا لم تكن [المقدّمات العاميّة] مقولة بواحد من هذين الوجهين [أيّ مقولة إمّا بتقديم وتأخير وإمّا بتواطؤ]، فهي مقولة بضرب من ضروب الاسم المشترك، وهو الذي يُقال بتشابه. وهذا قد يُعدّ جنسا في المشهور"**[3].

إلى حدود هذا المستوى من التحليل يمكن الإشارة إلى مفارقتين حادثتين بين الميتافيزيقا والبرهان. تتعلّق المفارقة الأولى بأنّه في الوقت الذي وقع فيه تعريف الوجود في **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة** بنوع من التناسب، وهو الذي يُعرف في صناعة المنطق بالذي يُقال بتقديم وتأخير[4]، فإنّنا نلاحظ في شرح كتاب

---

[1] المصدر السابق. تذكر الترجمة العربية المجهولة لكتاب **البرهان لأرسطو**، والتي استأنس بها ابن رشد، نوعين من العموم: عموم طبيعة وعموم نسبة : " **والمقدّمات التي تُبيَّن بها ما تُبيّن بالبرهان فقد تنقسم: فمنها ما هي خاصيّة وذاتية لطبيعة واحدة، ومنها ما هي عاميّة لطبائع كثيرة، لكن عمومها ليس كعموم طبيعة، لكن كعموم نسبة**". في المقابل، تتفق كلّ من الترجمة العربية الثانية لهذا الكتاب (وهي التي وضعها أبو بشر متى بن يونس) والترجمة الفرنسية المعاصرة على ذكر نوع واحد من العموم وهو عموم نسبة (d'analogie communauté). يقول أرسطو في ترجمة متى: "**وقد يُؤخذ في ما تستعمله العلوم البرهانية: إمّا بعض الأشياء فما [تخصّ] واحدا واحدا من العلوم، وإمّا بعضها فأمور عاميّة، والعاميّة هي على طريق التناسب في كلّ ما هو مُوافق للجنس الذي هو تحت العلم..**". أرسطو، كتاب البرهان، المقالة الأولى، الفصل العاشر(المبادئ المختلفة) ص 462، نقل أبي بشر متى ابن يونس، ورد في **النص الكامل لمنطق أرسطو**، الجزء الأوّل، من ص 425 إلى ص 620. أمّا فيما يخصّ ترجمة ج. تريكو فنجدها كذلك مقتصرة على ذكر نوع واحد فقط:
"Parmi les principes dont on se sert dans les sciences démonstratives, les uns sont propres à chaque science, et les autres communs: mais c'est une communauté d'analogie, étant donné que leur usage est limité au genre tombant sous la science en question". Aristote, *Les Seconds Analytiques, Livre I*, 10, 76a, 37.

[2] لقد سبق وأن بحثنا هذا الموضوع. انظر على التوالي:**تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الجيم، التفسير2، 14 ص 302، و **تلخيص كتاب المقولات**، القسم الأوّل، الفقرة3 (1أ1 -5) ص ص 77-78.

[3] **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، المقالة الأولى، الفصل العاشر (**المبادئ المختلفة**) ص 306.

[4] " **إنّ إسم الوجود يقال على أنواع كثيرة وليس يقال بنوع اشتراك الاسم مثل العين الذي يقال على الذهب وعلى الجارحة وعلى النهر الصغير وغير ذلك من الأسماء ولا هو أيضا بتواطؤ مثل الحيوان والإنسان وإنّما هو من نوع الأسماء التي تقال على أشياء منسوبة إلى شئ واحد وهي التي تُعرف في صناعة المنطق بالتي تقال بتقديم وتأخير لأنّها وسط بين المتواطئة و المشتركة**". مقالة الجيم، التفسير2، 13 ص ص 302 – 303.

البرهان أنّ موضوع علم الوجود بما هو موجود، وهو المقدّمات العاميّة، لا يقال بتقديم وتأخير وإنّما بنوع اشتراك الاسم.

أمّا المفارقة الثّانية فهي تتعلّق بأنحاء نظر الميتافيزيقا والبرهان في أجناس الموجودات الثلاثة. إذ بينما ينظر العلم الأوّل (علم ما بعد الطبيعة)، في التواطؤ، وفي اشتراك الاسم، وفي التناسب، من جهة نظر أنطولوجية[1]، فإنّ العلم الثّاني (صناعة البرهان) يحصر بحثه فيهم من جهة نظر ابيستيمولوجية.

---

(1) انظر المصدر السابق، التفسير2، 1 – 18 ص ص 307 – 308.

الفصل الرّابع

نظريّة البرهان بين شّرح كتاب البرهان وتفسير مابعد الطبيعة

1- شّرح كتاب البرهان:

صنّف ابن رشد تفسيره لكتاب التحليلات الثّواني لأرسطو وفق ثلاثة أجناس من الكتابة: المختصر في البرهان[1]، يعود تاريخ تأليفه إلى بداية اشتغاله بالفلسفة، أيّ حوالي سنة 552 هـ/ 1157 م، وتلخيص البرهان[2]، وشّرح كتاب البرهان[3]، ألّف سنة 578هـ تقريبا. باستثناء المقالة الثّانية من شّرح

---

(1) انظر جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة**، الدار البيضاء، 1986 ص ص 49 - 52. علما بأنّ تحديد عنوان دقيق لهذا المختصر مثّل مثار جدل كبير بين الباحثين اليوم. يُطلق الأستاذ شارل بيتر وورث Charles E. Butterworth تسميتين على هذا الكتاب: **الضروري في المنطق وجوامع في منطق أرسطو**، انظر:

Charles E. Butterworth; *A propos du traité al-Darùrî fî l-mantiq d'Averroès et les termes Tasdîq et Tasawwur qui y sont développés*, in *Averroes and the Aristotelian Tradition*, p. 163, edited by Gerhard Endress and Jan A. Aertsen, Brill, Leiden, 1999.

امّا الأستاذ أحمد الحسناوي فيُطلق عليه إسم**مختصر المنطق** (*Résumé abrégé de logique*)، انظر:

La structure du corpus logique dans l'abrégé de logique d'Averroès, in *Averroes and the Aristotelian Heritage*, p. 51, edited by Carmela Baffioni, Guida, Napoli, 2004.

امّا المرحوم جمال الدين العلوي فيُسمّيه **المختصر في البرهان**. انظر **نظرية البرهان ودلالتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد**، مقال ورد ضمن أعمال الدورة الثانية لأكاديمية المملكة المغربيةتحت عنوان "**حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون**". 27 - 29نونبر 1985.

(2) نعثر اليوم على ثلاثة تحقيقات علميّةلتلخيص كتاب البرهان:

1) *Averroes, Middle Commentary on Aristotle's Posterior Analytics*, critical edition by Mahmoud M. Kassem, completed, revised and annotated by Charles E. Butterworth and Ahmed Abd al-Magid Haridi, The General Egyptian Book Organization Cairo, 1982.

2) ابن رشد، **تلخيص كتاب البرهان**، ورد ضمن **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، تحقيق عبد الرحمان بدوي ص ص 45 – 153، الكويت، 1984.

3) ابن رشد، **نص تلخيص منطق أرسطو**، كتاب **أنالوطيقا الثانية** أو كتاب البرهان، المجلّد الخامس، ص ص 369 – 491، دراسة وتحقيق جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1996.

4) ابن رشد، **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، تحقيق عبد الرحمانبدوي ص ص 157 – 486، الكويت1984.

لمزيد من الاطلاع على تاريخ الترجمات العربية واللاتينية لكتاب **التحليلات الثواني لأرسطو** يمكن الرجوع إلى مقال هنري هيغونارد روش Henri Hugonnard-Roche :

Averroès et la Traduction des Seconds Analytiques, dans *Averroes and the Aristotelian Tradition, Sources, Constitution and reception of the philosophy oflbn Rushd*, =

كتاب البرهان وكتاب **المسائل** (*Les Quaesita*) فإنّ جميع هذه النصوص المنطقية نجدها اليوم متوفرّة في اللسان العربي[1].

لن نهتمّ هنا بعرض التقاطعات الموجودة بين هذه الأجناس الثلاثة من التفاسير المنطقية، كما لن نهتمّ أيضا ببيان التطورّات التّي شهدها المنطق الرشدي من مؤلّف لآخر، وإنّما نريد حصر اهتمامنا في مسألة منطقية مُحدّدة وردت في مؤلّف منطقي مُحدّد وهي مسألة البرهان في **شّرح كتاب البرهان لأرسطو**. ولكن لّما كان شرح ابن رشد للمقالة الثّانية من هذا الكتاب (II، 89 ب ، 21 – 100 ب ، 18) مفقودا[2] ولّما كان الجزء المفقود ينظر في مسألة الحدود وهي مسألة مهمّة في بناء نظريّة البرهان، فإنّنا مُضطّرون إلى أن نستأنس بما ورد في المقالة الثّانية من **تلخيص كتاب البرهان**.

يمكن هنا أن نُقدّم اعتراضا ضدّ "كيفية الاستخدام التبسيطي" لهذين الجنسين من التفاسير، وذلك حين نعتبر **تلخيص كتاب البرهان** مُجرّد ملحق أو ذيل **لشّرح كتاب البرهان لأرسطو**. هذا الاعتبار فاسد لأنّه يُغفل الاهتمام بالتحوّلات الفكرية الطارئة من كتاب إلى آخر (تغيّر الآراء، ونقد بعض الفلاسفة، وظهور تأويلات جديدة...) كما يُغفل التأثيرات التّي رزح تحتها ابن رشد من قِبل شرّاح أرسطو الهلنستيين والإسلاميين (الاسكندر الأفروديسي، طامستيوس، ابن سينا، وخاصّة الفارابي...)[3].

= pp. 172-87, *proceedings* of the Fourth Symposium Averroicum, Cologne 1996, edited by Gerhard Endress and Jan A. Aertsen, Brill, Leiden, 1999.

(1) Abdelali Elamrani-Jamal, *L'Organon, Tradition syriaque et arabe, Les parties de l'Organon, Les Seconds Analytiques, Tradition arabe*, dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, p.523, publié sous la direction de Richard Goulet, CNRS, Paris, 1989.

(2) في حقيقة الأمر فإنّ التحقيق العلمي المعاصر لشرح ابن رشد لكتاب **التحليلات الثواني** والذي أنجزه بدوي سنة 1984 لم يشمل كامل المقالة الأولى، إذ نجده يتوقّف عند الفصل 23، 85 أ، 13 (وفق تحقيق ج. تريكو). على أنّه من الممكن جدّا اليوم أن نعثر ليس فقط على بقية المقالة الأولى وإنّما أيضا على شرح كامل المقالة الثانية وذلك اعتمادا على ترجمة عبرية قام بها قالونيموس بنقالونيموس Qalonymos ben Qalonymos مباشرة من النصّ العربي المفقود وذلك سنة 1314 م، واعتمادا كذلك على ترجمتين لاتينيتين قاما بهما كلّ من أبراهام دي بالميس Abraham de Balmes وجيوفاني فرنسيسكو بيرانا Giovanni Francesco Burana استنادا على ترجمة عبرية ربّما تكون الترجمة التي ذكرناها سابقا. انظر:

Henri Hugonnard-Roche, *Averroès et la Traduction des Seconds Analytiques,* dans *Averroes and the Aristotelian Tradition*, p.172, edited by Gerhard Endress and Jan A. Aertsen, Brill, Leiden, 1999.

(3) نشير هنا إلى الفرضية التي قدّمها المرحوم جمال الدين العلوي والتي تذهب إلى القول بأنّ التوجّه الفلسفي لابن رشد في مستوى شروحاته على أرسطو قد مرّ بمرحلتين مميزتين: تتلخّص المرحلة الأولى فيما نُسمّيه بمرحلة تاليف الجوامع والتلاخيص، إنّها فترة تُعرض أولى أشكال المشروع العلمي لابن رشد. أمّا المرحلة الثانية وهي التي سيظهر فيها تاليف=

هكذا يظهر إذن أنّ استخدامنا لما سَيرد في المقالة الثّانية من **تلخيص كتاب البرهان** فيما يتعلّق بنظرية الحدود سينتبه إلى بعض المحاذير. أحد هذه المحاذير هو أنّ التلخيص المذكور آنفا سوف لن يُشكّل حسب وجهة نظرنا الموقف النهائي لابن رشد فيما يتعلّق بمشكل إمكان رسم الحدود من خلال طريقة الاستنباط.

قصد حلّ هذا المشكل وبيان التقاطعات القائمة بين المنطق والميتافيزيقا نقترح الرجوع إلى تفسير ابن رشد لمقالة الزاي لأرسطو. ذلك أنّه في هذه المقالة لن نجد فقط التمييّز بين البرهان والحدّ، وإنّما سنعثر أيضا على الطريقة المنطقية التّي من خلالها نستطيع استنباط الحدود.

إضافة إلى هذه الكتب الثلاثة، **شّرح كتاب البرهان، وتلخيص كتاب البرهان، وتفسير كتاب ما بعد الطبيعة** (مقالة الزاي على وجه التحديد) والمستعملة كقاعدة تحليلية ننطلق منها، يمكن أن نضيف إليها الترجمة العربية القديمة لكتاب **التحليلات الثّواني** لأرسطو التّي ترجمها أبو بشر متى[1].

نودّ الإشارة هنا إلى أنّ الترجمة الأخيرة رغم دقّتها فإنّ أبا الوليد لم يستأنس بها، وإنّما استأنس بترجمة بقيت إلى حدّ اليوم مجهولة، وهي تُعتبر عند أكبر المختصّين أقلّ دقة من ترجمة متى. إنّ نقص دقّة الترجمة المجهولة التّي استند إليها ابن رشد هي ستحملنا على القيام، بين الفينة والأخرى، بالإشارة إلى بعض المقارنات بين هاتين الترجمتين. هدف هذه الدراسة المقارنة هو النظر قدر الإمكان في بعض الإشكاليات الاصطلاحية المتعلّقة خاصّة بالتمييّز بين مختلف أنواع البراهين.

إذا ما أثبتنا بشكل موجز جميع هذه الملاحظات التمهيدية، نستطيع الآن الشّروع في عرض أهمّ تمفصلاّت مشكل نظرية البرهان في **شرح كتاب البرهان**: ماهو المشكل الذي يعالجه أرسطو في **التحليلات الثواني**؟ ماهو البرهان؟ هل هناك برهان واحد أم عدّة أنواع من البراهين؟ مالذي يفصل برهان الدليل عن المقدّمات الاستقرائية؟ هل يلعب الحمل دورا رئيسا في التمييّز بين مختلف أنواع البراهين المطلقة؟ ماهي منزلة الحدّ الأوسط في الأقيسة البرهانية؟ هل يمكننا تحديد وظيفة لعلم النفس الرشدي في صياغة البرهان المطلق وبرهان الدليل؟ في أيّ سياق يمكننا تنزيل النقد الذي وجهّه ابن رشد ضدّ ابن سينا فيما يتعلّق ببرهان الدليل؟

=الشروحات الكبرى للسماع **الطبيعي و ما بعد الطبيعة**، فهي تمثّل في نظر العلوي مرحلة قطع جلدي مع مخلفّات مشروع المرحلة الأولى وبداية تشكّل لصيغة نهائية للنسق الفلسفي الرشدي. انظر جمال الدين العلوي، **نظرية البرهان ودلالتها في الخطاب الفلسفي لابن رشد**، ص 47. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ جمال الدين العلوي لا يُطبّق تقسيمه، المذكور آنفا، على تفسير منطق أرسطو بالرغم من كون أنّه يعتبر أنّ **شرح كتاب البرهان لأرسطاطاليس** سيمثّل مرحلة وعي جديدة إزاء الفارابي. المرجع نفسه، ص ص 51 –102.

(1) ارسطو، **كتاب البرهان**، ترجمة أبو بشر متى. ورد النصّ في **منطق أرسطو**،ج II، ص ص 309 – 456. (تحقيق بدوي)

حتّى نحلّل بعمق هذه المسائل مسألة مسألة، فإنّنا نقترح الاستعانة بالمنهج التحليلي الـذي ينطلـق من إشكاليات عامّة ليصل بعد ذلك إلى إشكاليات فرعية ولكنّها ذاتية بوجه من الوجوه.

أ- أرسطو وشكل التحليلات الثّواني:

إذا ما أردنا تحديد المشكل العام الذي يُعالجه كتاب **التحليلات الثواني** حسب أرسطو، فإنّنا نستطيع القول بأنّ المشكل يتعلّق أساسا بطبيعة العلم الضروري وليس بطبيعة أي علم آخر. بتعبير آخر، تحديد الطبائع الداخلية (وهي التّي سنطلق عليها لاحقا اسم الصّفات والخواصّ) التّي تجعل من هذا الشئ المعلوم على حالة غير ممكنة أن تكون بخلاف ما هي عليه.

في هذا السياق، يبدو أنّ تراتبية العلوم (وجود علم أوّل تّام وآخر ثـان أقـلّ كمـالا مـن الأوّل) مسألة ثانوية مقارنة بالمسألة الأولى. إذا ما أقررنا أنّه بُغية تمييز مختلـف أنـواع العلـوم البرهانيـة بعـضها عـن بعض، فإنّه ينبغي النظر أوّلا في الخواصّ الذاتية للمقدّمات وفي مختلف أصناف الحمل، وإذا ما بيّنا أيضا أنّ النظر في هذه المكوّنات إنّما يدخل في دراسة طبيعة العلم، فإنّه يظهر بوضوح أنّه فقط من خلال طبيعة العلم الضروري يمكننا تحديد المشكل.

لكن أرسطو لا ينظر إلى العلم باعتباره وحدة غير قابلـة للانقسام أو يـصعب تجزئتهـا. بـل علـى العكس تماما، ذلك أنّنا نلاحظ أنّ هذا المشكل متواتر في ثنايا المسائل التّي تتعرّض لها **التحليلات الثّواني**. الجَرد التّالي الذي نقدّمه في صورة إجمالية هو تعديد لأهمّ الإشكاليات التّي ذكرها أرسطو و التّي سيكرّرها شرّاحه من بعده: ما هي الخواصّ أو الشّروط التي تسمح لنا بالقول بأنّ هذا العلم هو علم برهاني مطلـق؟ أيّ شكل من أشكال الأقيسة المنطقية الذي يمكنه أن يُفضي بنا إلى اليقين التّام؟ أيّ صنف من أصناف الحمل هو الأكثر مُناسبة للعلم البرهاني؟ كيف يمكننا تحديد العلّة (cause) والوجود (le fait) في العلم؟ كيـف يمكـن للعقـل الإنـساني إدراك المقـدّمات الأوّل غـير المـبرهن عليهـا؟ هـل هنـاك اخـتلاف بـين البرهـان والحدود؟[1].

---

(1) جميع هذه الإشكاليات توازي مرتّبة ما هو موجود في **التحليلات الثواني** لأرسطو وفق تحقيق ج. تريكـو لهـذا الكتـاب: الإشكالية الأولى: المقالة الأولى، الفصل 6،74 ب، 5 – 75 أ، 37. الإشكالية الثانية: المقالة الأولى، الفصل 14، 79 أ، 18– 34. الإشكالية الثالثة: المقالة الأولى: الفصل4، 73 أ، 21 – 174، 55. الإشكالية الرابعة: المقالـة الأولى: الفـصل 13، 78 أ، 23– 79 أ، 17. الإشكالية الخامسة: المقالة الأولى: الفصل 34، 89 ب، 10– 20 و المقالة الثانية، الفـصل 19، 99 ب، 15 – 100 ب، 18. الإشـكالية الـسادسة: انظـر الفـصول العـشرة الأوائـل مـن المقالـة الثانيـة لكتـاب **التحليلات الثواني** لأرسطو (الفصل 3، 90 أ، 35 – 94 أ، 22).

لحلّ جميع هذه الإشكاليات يُقسّم أرسطو كتاب **التحليلات الثّواني** إلى مقالتين رئيسيتين: مقالة أولى (I ، 1 ، 71 أ ، 1 – 34 ، 89 ب ، 20)، ومقالة ثانية (II، 1، 89 ب 21، - 100 ب ، 18). تعالج المقالة الأولى نظرية البرهان. يقصد أرسطو بالبرهان القياس اليقيني، أيّ القياس الذي تكون مقدّماته صادقة، (vraie) وأولية، (première) وغير ذات أوسط، (immédiate)، وأن تكون أعرف من النتيجة (plus connue que la conclusion)، وأقدم منها في الوجود وفي المعرفة (antérieure à la conclusion)، وأن تكون أيضا علّة لها (cause de la conclusion).إذا ما توفرّت هذه الشّروط في المقدّمة يمكن الحديث عندئذ عن قياس برهاني[1]. ولكن هناك سؤال يطرح نفسه هنا وهو من أين جاءت هذه المقدّمة الأولى؟

إنّ جواب أرسطو على هذا السؤال سوف يكون كثيفا، وملتبسا، ومجملا جدّا لأنّه يُصرّح بأنّ هذه المقدّمة الأولى "**متأتّية من معرفة متقدّمة الوجود**"[2]. ستخلق هذه العبارة الوجيزة مشكلين: المشكل الأوّل هو هل أنّ هذه المعرفة المتقدّمة الوجود هي نفسها التّي أطلق عليها أرسطو في كتاب **ما بعد الطبيعة**، مقالة الباء1 ، 995 ب ، 7 ، المبادئ العامّة للبرهان (les principes généraux de la démonstration).

أمّا المشكل الثّاني فيتمثّل في التساؤل هل أنّ هذه المعرفة المُتقدّمة الوجود هي المعرفة الموطّئة لتصديّق وللتصوّر والفاعلة لهما أم هي المعرفة الفاعلة للتصديّق وللتصوّر فقط؟ أمام هذين الإشكالين لا يُقدّم كتاب **الأنالوطيقا الثّواني** أيّ توضيح أو إجابة. لذلك كلّه ينكشف لنا ضرورة النظر ليس فقط في تفاسير ابن رشد وشروحاته المنطقية، وإنّما أيضا في أعمال تامسطيوس والفارابي.

كذلك يشترط أنّ يكون الحمل في المقدّمة الأولى ذاتيا على خلاف الحمل العرضي الذي نجده في المقدّمة السفسطائية. علما بأنّ هذه الخاصيّة هي أمْلك الخواصّ المطلوبة في الأقيسة البرهانية حسب ابن رشد، لأنّه بفضلها يكون المعلوم (موضوع العلم) ضروريا(apodictique). يُميّز أرسطو بين ثلاثة أنواع من الحمل: الحمل على الكلّ، والحمل بالذات، والحمل الكلّي[3].

---

(1) **التحليلات الثواني**، المقالة الأولى، الفصل2، 71 ب، 15- 72ب، 45.

(2) **" Tout enseignement donné ou reçu par la voie du raisonnement *vient d'une connaissance préexistante*"**. Aristote, *Les seconds Analytiques*, Livre I, 1, 71a, 2.

أمّا في ترجمة متى بن يونس لهذه العبارة نجد ما يلي: "**كلّ تعليم وكلّ تعلّم ذهنّي إنّما يكون من معرفة متقدّمة الوجود**". أرسطو، كتاب **أنالوطيقا الأواخر**، نقل أبي بشر متى بن يونس، ورد في **النص الكامل لمنطق أرسطو**، المجلد الأول، ص ص 425- 620. أمّا في الترجمة المجهولة التي يستخدمها ابن رشد فنجد الترجمة التّالية: "**وكلّ تعلّيم وتعلّم ذهني إنّما يكون من معرفة متقدّمة الوجود**". ابن رشد، **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، ص 165، تحقيق عبد الرحمان بدوي ص ص 157 – 486.

(3) **التحليلات الثواني**، المقالة الأولى، الفصل 4، 73 أ 25.

إذا ما أقررنا بأنّ العلم البرهاني يرتسم في ثلاث صيغ مختلفة: البرهان المطلق، وبرهان الدليل، وبرهان الوجود، وإذا ما أشرنا إلى أنّ أرسطو لم يُحدّد بوضوح كاف علاقة هذه الصيغ الثلاث من العلم البرهاني بأنواع الحمل الثلاثة التّي ذكرناها سابقا فإنّه ينتج عن ذلك مباشرة معضلتين هامتين: ما هو نوع الحمل الذي يختصّ به كلّ شكل من أشكال هذه الأقيسة البرهانية؟ هل هناك فعلا تمييزا واضحا بين مختلف أنماط البراهين في كتاب **التحليلات الثّواني**؟

لم يُصرّح أرسطو بشئ يُذكر فيما يتعلّق بهذين السؤالين وإذا ما صرّحبشئ ما فإنّ تصريحه يبقى غامضا وملتبسا وذلك أمر يجعله مُستحقا للنظر والتثبّت. إضافة إلى أنّ هاتين المعضلتين تشرّعان لشرح **كتاب البرهان** أن يكون أحد المصادر التّي سنستند عليها كثيرا في محاولة إيجاد حلّ لهما؟

أمّا المقالة الثّانية من **التحليلات الثّواني** لأرسطو فتفحص في نظريتيْ الحدّ والعلّة اللتين تطرحان بدورهما معضلتين رئيسيتين: تتعلّق المعضلة الأولى بالدلالة الحقيقية لمصطلح العلّة؛ هل معنى العلّة التّي نظر فيها أرسطو في كتاب **الميتافيزيقا**، مقالتي الألف الكبرى (A) والزاي (Zêta)، باعتبارها علّة صورية مماثلة لمعنى العلّة التّي سوف ينظر فيها في **التحليلات الثّواني** (II، 1 ، 89ب ، 21-2 ، 90أ ، 34) باعتبارها حدّا أوسط؟ بعبارة أخرى، هل يمكننا العثور على تماثل بين المعالجة المنطقية للماهية (النظرية السببية) والعملية الاستنباطية في الأقيسة المنطقية؟

أمّا فيما يتعلّق بالمعضلة الثّانية والتّي ترتبط بالحدّ فهي تتلخّص في الأسئلة التّالية: كيف يمكن استنباط الحدّ؟ هل يُستنبط الحدّ من خلال البرهان أم من خلال القياس الشّرطي؟ هل يمكن استنباط الحدود من خلال الضمير(enthymème) أم من خلال الرسم؟ هل يَحدث الحدّ عن طريق طريقة التقسيم؟ هل هناك اختلافا بين البرهان و الحدّ؟ بغية حلّ هذه المسائل يبدو أنّه من الضروري الرجوع إلى **كتاب ما بعد الطبيعة** وتحديدا مقالة الزاي، ذلك أنّه في هذه المقالة سيكشف ابن رشد الطريقة المناسبة لاستنباط الحدود.

لم يكن هدفنا فيما سَبق من تحليل عرض كامل النظرية الأرسطية في العلم ولا إيجاد بعض الحلول لهذه الأسئلة التي تبقى عالقة. إنّ الهدف الذي يهمّنا هو رسم المعضلات التّي تساعدنا على كشف العلاقات الخفيّة بين الميتافيزيقا والمنطق. علما بأنّ جميع هذه المسائل المطروحة سوف لن نكتفي بالتطرّق إليها من وجهة نظر أرسطو فقط وإنّما أيضا، وهذا هو الأهمّ حسب رأينا، من وجهة نظر ابن رشد.

ب- ما هو البرهان عند ابن رشد؟

إنّ أولى المواضع التّي قدّم فيها أرسطو تعريفا للبرهان يتحيّز في المقالة الأولى، الفصل 2 ، 71 ب ، 18. وهو تعريف يتميّز في شطره الثّاني، والذي يهتمّ برسم معنى لفظ يقيني (scientifique)، بغموض شديد. يقول أرسطو: **"Par démonstration, j'entends le syllogisme scientifique, et**

j'appelle scientifique un syllogisme dont la possession même constitue pour nous la science."

في تفسيره لهذه العبارة ذهب فيلوبون Philoponإلى التصريح بأنّ أرسطو أراد أن يُعادل من جهة المعنى بين القياس العلمي (le syllogisme scientifique) والعلم البرهاني[1].

في المقابل، نلاحظ أنّ الترجمتين العربيتين القديمتين، ترجمة متى بن يونس والترجمة المجهولة، لعبارة أرسطو قد اختلفتا اختلافا واضحا. ففي حين يرسم صاحب الترجمة الأولى، وهو غالبا ما يكون أقرب إلى النصّ اليوناني الأصلي، القياس العلمي بكونه "**الذي نعلمه بما هو موجود لنا**"[2] فإنّ صاحب الترجمة المجهولة يُميّز بين ما هو معروف بذاته وبين ما هو معروف لنا لا غير: "**وأعني بالبرهان: القياس اليقيني الذي يُعلم به الشئ على ما هو عليه، لا الذي يعلمه بما هو موجود لنا**"[3].

ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ التمييّز السابق يتضمّن حسب ابن رشد نوعين من التمييّز: يعتمد التمييّز الأوّل على الدلالة الخاصّة للفظة يقيني. فإذا ما كانت هذه اللفظة تعني أن تكون المقدّمات يقينية وصادقة، فإنّ ذلك يعني أنّنا إزاء قياس برهاني، أمّا إذا ما كانت هذه المقدّمات ليست يقينية وإنّما محمودة عندها نكون إزاء قياس جدلي. حسب ابن رشد فإنّ أرسطو باستعماله للفظة يقيني، في تعريف البرهان، أراد أن يفصل القياس البرهاني عن القياس الجدلي.

أمّا التمييّز الثّاني فيعتمد على الفصل بين ما هو معروف بذاته وبين ما هو معروف لنا لا غيْر. يعتقد ابن رشد بفهم نابه لعبارة أرسطو أنّ هذا الفصل يُخفي فصلا آخر بين نوعين من البراهين: البرهان المطلق وبرهان الدليل: "**وقوله [أرسطو]: «الذي يُعلم به الشئ بما هو عليه، لا الذي يعلمه بما هو موجود لنا»: هو الفصل الذي ينفصل به البرهان المطلق، اعنّي الذي يعطي الوجود والسبب معا من برهان الدليل**"[4].

قصد تأليف تعريف دقيق وشامل للبرهان وجب أن نترك جانبا البراهين الجدلية وبرهان الدليل وذلك بسبب أنّ خواصّهما لا تدخل ضمن خواصّ البرهان اليقيني. إنّ النوع الأخير من البراهين ينبغي أن يدُلّ من الآن فصاعدا على القياس الذي تكون مقدّمته يقينية، وليست فقط علّة للنتيجة وإنّما أيضا علّة لعلمنا بها.

---

(1) انظر **التحليلات الثواني**، تحقيق جون تريكو، الحاشية 4، ص 8.

(2) "**وأعني بالبرهان القياس المؤتلف اليقيني، وأعني بالمؤتلف اليقيني الذي نعلمه بما هو موجود لنا**". أرسطو، **كتاب البرهان**، ترجمة متى بن يونس، ورد في **منطق أرسطو**، الجزء 2، ص 313.

(3) ابن رشد، **الشرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، المقالة الأولى، الفصل 2 (**في العلم و البرهانوعناصرهما**) ص181.

(4) المصدر السابق، ص 182.

هاتان الخاصيتان، الضرورة و السببية، هما اللتين ستميزان لاحقا البرهان المطلق. هذا يعني أنه حسب ابن رشد لا يوجد أي اختلاف بين البرهان في معناه المقول على وجه التحقيق وبين معنى القياس المطلق(syllogisme absolu)إذ أنّ كلّيهما متماثلين من جهة الدلالة. ولكن هل الشرطان السابقان كافيان لتحديد معنى البرهان عند ابن رشد؟

كلاّ إطلاقا، فخواصّ المقدّمات البرهانية، والتي تمثّل نقطة انطلاق القياس العلمي، لا تقف عند صفتي اليقين و السببية القياسية (المقدّمة علّة النتيجة) بل يجب أن تكون المقدّمات أيضا، كما أسلفنا القول في ذلك، أوائل، وغير معروفة بوسط، وأعرف من النتيجة، ومناسبة لها. علما بأنّ الترجمة المجهولة التي استأنس بها أبو الوليد في شرحه لكتاب **البرهان** لا تذكر خاصيّة كون المقدّمة يجب أن تكون أقدمantérieureمن النتيجة، وإنّما هذا تصريح نجده في ترجمة متى بن يونس "**أكثر تقدّما منها [أيّ من النتيجة]**"[1].

لاحقا سيقدّم ابن رشد في **شرح كتاب البرهان**، المقالة الأولى، الفصل 2 ، ص 189 ومن خلال التمييز الأرسطي الشهير، الدلالة الخاصّة لمعنى لفظة الأقدم. يُقال الأقدم في المعرفة على ضربين: أحدهما الأقدم عندنا وهي الأشياء المحسوسة المُشار إليها، والآخر الأقدم عند الطبيعة وهي الأشياء البعيدة من الحسّ. ما يهمّنا في هذا التمييز هو بأيّ معنى تكون المقدّمات البرهانية مُتقدّمة على النتيجة. وضرب الأقدم الذي نقصده هو الذي يُقال عند الطبيعة، وذلك بسبب أنّ القياس البرهاني ينطلق ممّا هو بسيط، وما هو بسيط، هو الكلّي، وما هو كلّي، هي تلك المبادئ الأوّل غير المبرهن عليها.

---

(1) تذكر الترجمة المجهولة الأمر التالي: "**فإن كان معنى أن نعلم الشئ علما محققا بحسب ما تقدمنا ووضعنا هو أن تكون مقدّمات البراهين صوادق وأوائل غير ذات أوسط، وأن تكون اعرف من النتيجة وان تكون علاّت، فإنّها على هذا الوجه تكون مناسبة للأمر الذي يُتبيّن بها**". ابن رشد، **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، المقالة الأولى، الفصل 2، في **العلم والبرهان وعناصرهما**، ص182. على النقيض من ذلك نجد في ترجمة متى بن يونس تصريحا واضحا بخاصيّة كون المقدّمة البرهانية يجب أن تكون أقدم من النتيجة: "**فإن كان معنى أن يعلم هو على ما وضعنا، فقد يلزم ضرورة أن يكون العلم البرهاني من قضايا صادقة، وأوائل غير ذات وسط، وأن يكون اعرف من النتيجة، وأكثر تقدّما منها، وأن يكون عللها وذلك أنّه بهذا النحو تكون مبادئ مناسبة أيضا**". أرسطو، **كتاب البرهان**، المقالة الأولى، الفصل 2 (العلم والبرهان)، ص 313. وهذا التصريح يتوافق مع ما ذكر في الترجمة الفرنسية المعاصرة التي قام بتحقيقها ج. تريكو لكتاب **التحليلات الثواني** لأرسطو:

" Si donc la connaissance scientifique consiste bien en ce que nous avons posé, il est nécessaire aussi que la science démonstrative parte de prémisses qui soient vraies, premières, immédiates, plus connues que la conclusion, *antérieure à elle*, et dont elles sont les causes. C'est à ces conditions, en effet, que les principes de ce qui est démontré seront aussi appropriés à la conclusion". Aristote, *Les Seconds Analytiques*, I, 2, 71b, 20.

ينتج ممّا سَبق أمران مهمّان: الأمر الأوّل هو أنّ أبا الوليد يماثل بين البرهان، في معناه الأوّل والمبسوط (أي بالمعنى الدقيق)، وبين البرهان المطلق. كلّ برهان مطلق هو معرفة يقينية، ولكن ليست كلّ معرفة يقينية هي بالضرورة برهانا بالمعنى المنطقي (أيّ بالمعنى الواسع للكلمة).

نودّ الإشارة في هذا السياق إلى أنّ جميع المصطلحات المُستخدمة في **شرح كتاب البرهان لأرسطو**، من قبيل العلم المقول بتقديم (المقابل للعلم المقول بتأخير)، والعلم المقول على وجه التحقيق وفي الغاية القصوى (المقابل للعلم الأقلّ يقينية)، وبرهان الوجود والسبب (المقابل لبرهان السبب أو برهان الوجود)، والبراهين البسيطة (المقابلة للبراهين الثّواني)، ينبغي أن تُحمل على المعنى نفسه الذي يُحمل عليه مصطلحا البرهان والقياس اليقينيين[1]. إنّ عدم الأخذ بعين الاعتبار لهذا الأمر- وهو اختزال جميع هذه المعاني في معنى واحد- قد يدفعنا إلى السقوط في التباس شديد.

أمّا الأمر الثّاني فيتضّح فيه أنّ تحديد دلالة البرهان إنّما تحصل من قبل التعرّف على خواصّه. بمعنى آخر، بُغية رسم تعريف للقياس اليقيني فإنّ ابن رشد لا يهتمّ بتحليل صورة القياس الموضوع المُميّز **للتحليلات الأولى**، وإنّما يهتمّ بالنظر في مادته والتّي تتمظهر في المقدّمات.

لمعالجة المقدّمات من جهة مادتها يجب النظر في طبيعتها الداخلية، أيّ في شروطها الابيستيمولوجية. ما يَشُدّ الانتباه عند ابن رشد، ونحن نفحص في شروط البرهان، هو تلك الموازنة الدائمة بين صناعتيْ البرهان والجدل.

ج- في التمييّز بين البرهان والجدل:

في التوطئة التّي خصصّها ابن رشد **لشّرح كتاب البرهان** يؤكّد الأخير على الاختلاف العميق بين كتابيْ **البرهان** و**الجدل**. يتعلّق الاختلاف أساسا بطبيعة خواصّ المقدّمات المُستعملة في هاتين الصناعتين: **"وهذا إنّما كانيصُحّ لو كان القصد من كتاب البرهان تعديد المقدّمات المعقولة وإحصاؤها وليس القصد هذا، وإنّما القصد إعطاء العلامات والسبارات المعرّفة لها. وكذلك ليس القصد من كتاب الجدل إحصاء المقدّمات المشهورة، وإنّما القصد إعطاء العلامات التّي يميّز بها، وهي غير علامات المقدّمات المعقولة"**[2].

بمعنى آخر، إنّ غرض أرسطو في كتاب **التحليلات الثواني** ليس تعديد جميع أنواع المقدّمات المعقولة التّي توجد، وإنّما توصّيف شروطها وبيان العلامات اللاحقة بها. كذلك الشأن بالنسبة إلى كتاب

---

(1) انظر **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، المقالة الأولى، الفصل 2 (**في العلم و البرهان وعناصرهما**)، ص ص 180 - 185.

(2) المصدر السابق، التوطئة، ص 162.

الجدل إذ لم يكن هدفه فيه منحصرا في إحصاء كلّ أصناف المقدّمات المشهورة، وإنّما تقديم أمْلك خواصّها الدّالة على طبيعتها غير الضرورية. ولكن من خلال أيّ خاصيّة يمكننا الشّروع في تحديد تعريف للبرهان؟

لقد تعرّضنا في **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الباء، التفسير1 12 -11 ،ص ص 166 – 171 ، إلى أنّه إذا ما أردنا حلّ الشكوك فإنّه ينبغي بدء النظر في الأقاويل الجدلية لنمرّ بعد ذلك إلى النظر في الأقاويل البرهانية. سينقلب هذا المسلك التحليلي رأسا على عقب في **شّرح كتاب البرهان**. في صناعة البرهان يجب أن نُسبق النظر في المقدّمات المعقولة على النظر في المقدّمات الجدلية.

مبدئيا، هذا يعني أنّ الفحص في خواصّ المقدّمات البرهانية ينبغي أن يتقدّم الفحص في المقدّمات المشهورة. يكمُن مبرّر هذا التقديم، حسبما أدّاه إلينا فهمنا، في أنّه بُغية الحصول على حدّ دقيق لمعنى الظنّ فإنّه يجب علينا أخذ اليقين كمفردة ذاتية في حدّه، على أنّ هذا لا يعني أنّ وضع حدّ لليقين يشترط بالضرورة إدخال الظنّ في حدّه[1].

في حقيقة الأمر، لا يوجد أيّ تناقض بين هذين النوعين من المسالك وذلك إذا ما ميّزنا بين مسلك داخل في نظام الفحص و بين آخر داخل في نظام التعليم. أُستعمل المسلك الأوّل في الميتافيزيقا بغرض بلوغ معرفة ميتافيزيقية يقينية[2]، بينما أُستعمل المسلك الثّاني في المنطق (البرهان تحديدا) بغرض فصل خواصّ المعرفة اليقينية (المعرفة البرهانية) عن خواصّ المعرفة غير اليقينية (المعرفة الجدلية، والخطابية، والسفسطائية، والشعرية).

سينجم عن هذين المسلكين نتيجتان هامتان بالنسبة إلى موضوع بحثنا: النتيجة الأولى هي أنّ الميتافيزيقا ذات طبيعة جدلية وذلك بسبب كون أنّ أغلب الأقاويل التّي تستعملها لا ترتقي إلى مرتبة

---

(1) **وبالجملة، فتقدّم معرفة المقدّمات الجدلية على المقدّمات المعقولة غير تقدّم سباراتها على سبارات <هذه الأخيرة وقد يمكن> أن يقال إنّه لا يَعرف القوانين التي تفيد المقدّمات المشهورة بالحقيقة إلاّ من عرف نقصانها عن القوانين اليقينية، أعني التي تفيد المقدّمات اليقينية. وليس يتأتى ذلك إلاّ لمن عرف اليقينية. فكأنّ تقدّم معرفة القوانين التي تفيد اليقينية شيء واجب في معرفة جوهرها، أعني التي تفيد غير اليقينية لأنّها إنّما تفيد ظنّا، والظنّ إنّما يُحدّ من جهة ما لَحِقه من عدم اليقين. وأمّا اليقين فليس يحتاج في حدّه إلى أخذ حدّ الظنّ فيه، كالحال في المَلَكة والعدم**. المصدر السابق، ص 162. ما يشدّ الانتباه في هذا النصّ المثبت هو أنّ الموقف الذي يصرّح به ابن رشد فيما يتعلّق بمسلك استخدام الجدل إنّما جاء كردّة فعل ضدّ اعتقادين خاطئين وردا عند ابن سينا: خطأه الأوّل هو اعتقاده بأنّ المقدّمات المعقولة الأوّل يَعرض لها أن تكون مشهورة. هذا الغلط سيفضي به إلى ارتكاب الخطأ الثاني، وهو الاعتقاد بإمكانية تقديم النظر في صناعة الجدل على النظر في صناعة البرهان. المصدر السابق، ص ص 161– 162.

(2) انظر **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الباء، التفسير1، 10 – 15 ص 168. نكتفي بالإشارة هنا إلى الموضع الذي طُرح فيه المسلك الداخل في نظام الفحص لأنّه سبق وأن تعرّضنا إليه سابقا، وذلك في الفصل المتعلّق بإحصاء الشكوك وتحديد طبائعها: في أسباب كون مقالة الباء جدلية.

الأقاويل البرهانية المطلقة، وهي وإن ارتقت فلا تتجاوز براهين الدلائل. أمّا النتيجة الثّانية فهي أنّ طبيعة المنطق، مأخوذا من جهة كونه صناعة برهانية، ضرورية (apodictique) وذاتية (essentielle).

لنعد الآن إلى موضوع بحثنا محاولين تقديم مثال دقيق من خلاله يقع التمييز بصفة واضحة بين ما هو برهاني وما هو جدلي. حسب ابن رشد هناك خمس صنائع منطقية: صناعة البرهان، وصناعة الجدل، وصناعة الخطابة، وصناعة السفسطة، وصناعة الشعر[1].

تختصّ كلّ صناعة من هذه الصنائع بنوع قياس يحمل اسمها وتنطبع قوّته الحادثة في النفس بمدى قوّة وضعف القوى التصديّقية والتصوّرية الكامنة في كلّ صناعة. لذلك نجدها مرتّبة من جهة اليقين الحاصل فيها كالتّالي: القياس البرهاني، والقياس الجدلي، والقياس الخطابي، والقياس السفسطائي والقياس الشعري.

على أنّ هذه الخصوصيّة يجب أن لا تُأخذ من جهة صور الأقيسة، أيّ من جهة صورها النظرية التّي لا تهتمّ إلاّ بتأليف المقدّمات وصولا إلى النتائج بغضّ النظر عن صدقها أو كذبها، وإنّما ينبغي أن تُأخذ من جهة مواد الأقيسة، وموادها هي المقدّمات اليقينية[2] ولكن على الرغم من كون مصطلح المقدّمة (prémisse) هو من أشهر المصطلحات في المتن المنطقي الأرسطي، إلا أنّه يبقى غامضا بالنسبة إلينا، من ذلك نتساءل ماذا يقصد ابن رشد تحديدا بمعنى المقدّمة اليقينية؟

د- دور التصديّق والتصوّر في التمييّز بين الجدل والبرهان:

قصد الإجابة على هذا التساؤل يبدو من المفيد لبحثنا استحضار مصطلحين يلعبان دورا مهمّا في بناء "النظرية الابيستمولوجية" للمنطق الكلاسيكي هما التصديّق (assentiment) والتصوّر (conception

(1) يعدّد ابن رشد في كثير من المواضع مختلف الصنائع المنطقية دون أن يهتمّ بانتظامها وترتيبها. في توطئته لشرح كتاب البرهان لأرسطو، ص،163 يحصي أربع صنائع وذلك اعتمادا على مقياس تفاوت قوّاها التصديّقية التي تُحدثها في النفس: اليقين البرهاني، والإقناع الجدلي، والإقناع الخطبي، والتخييل الشعري. لاحقا وفي ص ص 199 – 200، اعتمادا على المقياس نفسه، سيقدّم ابن رشد ترتيبا جديدا يتضمّن هذه المرّة صناعة السفسطة ولكن دون ذكر لصناعة الشعر. ما يهمّنا من كلذ هذا هو قوّة التصديّق التي توجد في المقدّمات البرهانية والجدلية.

(2) **أمّا البراهين فإنّه ينظر منها في الأشياء التي تتنزّل منها منزلةالمواد، وهي بالجملة: المقدّمات اليقينية. وذلك أنّه لمّا كان البرهان يلتئم من شيئين: أحدهما المقدّمات، وهو الذي ينزل فيه منزلة المواد والثاني: تأليفه وهو الذي يتنزّل منه منزلة الصورة – وكان قد تكلّم في الشئ الذي يتنزّل منه منزلة الصورة في كتاب القياس – شرع هاهنا فتكلّم في الشئ الذي بقي عليه من معرفة القياس البرهاني، وهو أمر المواد التي يأتلف منها". شرح كتاب البرهان لأرسطو**، ص 163.

(ou représentation)[1]. يرتبط التصدّيق والتصوّر ارتباطا وثيقا بطبيعة مقدّمات جميع أنواع الأقيسة المنطقية. هذا يعني أنّهما يمثّلان القاسم المشترك لجميع أصناف المقدّمات ولكن مقدار التصدّيق فيها يختلف من مقدمة إلى أخرى. هذا المقدار التصديقي هو الذي سيفصل البرهان عن الجدل.

لقد قارب ابن رشد هذا التمييز في **شرح كتاب البرهان لارسطاليس وفي جوامع كتاب الجدل**[2]. بينما ينشغل في الكتاب الأوّل بإجراء تمييز عام بين التصدّيق اليقيني وبقية أنواع التصدّيقات غير اليقينية، فإنّه يهتمّ أوّلا في الكتاب الثاني ببيان الاختلافات الكامنة بين مختلف أنواع الأقاويل البرهانية، ليمر بعد ذلك ثانيا إلى تفصيل القول في مختلف أنواع الأقاويل الجدلية. ما هو مهمّ في ثنايا هذه التفريقات، التي يحدثها ابن رشد في هذين التفسيرين، هو أنّها تقوم على قاعدة تمييزية مشتركة تقريبا وهي التمييز بين الظنّ واليقين.

البرهان هو تصديق يقيني. ما هو يقيني يعني ما هو ضروري، وأزلي، وغير فاسد: **'الضروري [هو] الذي لا يمكن أن يكون بنوع آخر أيّ لا يمكن أن يتغيّر ولا أن يوجد بنوع آخر غير النوع الذي هو عليه وجوده ولا يمكن أن يحل'**[3]. إنّ سبب حصول اليقين في القياس البرهاني لا يعود فقط إلى الطبيعة الذاتية للحمل البرهاني، وإنّما يعود أيضا إلى الحدّ الأوسط. مثال ذلك أنّه إذا ما أقررنا بأنّ كلّ إنسان هو حيوان، وإذا ما أضفنا إلى ذلك بأنّ زيدا هو إنسان، فإنّه ينتج عن ذلك بالضرورة أنّ زيدا هو حيوان.

من جهة الحمل الذاتي فإنّ خاصيّة الحيوانية هي حُكم كلّي (assertion universelle) محمول على كلّ الموضوع، في أيّ وقت كان وعلى أيّ إنسان كان. هناك مثال شهير يُقدّمه ابن رشد قد يساعدنا في مزيد من التوضيح:

- هذه المرأة ذات لبن.

---

(1) سنرجع النظر في تعريف هذين المصطلحين إلى عمل لاحق ونكتفي هنا بإحالة القارئ إلى مقال أحمد الحسناوي والذي قدّم فيه تحديدا دقيقا لمفهومي التصوّر والتصدّيق:

Ahmed Hasnaoui, La structure du corpus logique dans l'abrégé de logique d'Averroès, in Averroes and the Aristotelian Heritage, pp. 54 – 55.

(2) Averroës' Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric and Poetics, pp. 151-166, Edited and Translated by Charles E. Butterworth, Albany, State University of New York Press, 1977.

(3) **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الدال، التفسير6، 6 - 14، ص 519. **'يعتقد فيه المُصدّق به أنّه لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ولا في وقت من الأوقات'. شرح كتاب البرهان لأرسطو**، المقالة الأولى، الفصل2 **(في العلم والبرهان وعناصرهما)**، ص 198. هذا ويعتبر ابن رشد أنّ حدّ الضروري الذي ذكرناه في المتن هو المعنى المنطقي الذي يُقال على وجه التحقيق بينما جميع المعاني الأخرى فهي لا تعدو إلاّ أن تكون مشتقّة منه. انظر أرسطو، **ما بعد الطبيعة**، مقالة الدال (Δ)، 5، 1015 أ، 20 – 1015 ب، 15. أمّا فيما يتعلّق بأبديّة البراهين وعدم قابليتها للفساد والتغيّر فيمكن الرجوع إلى **تلخيص كتاب البرهان**، الفصل الثاني **(العلم والبرهان)**، ص 52.

- لا يكون وجود اللبن عند المرأة إلاّ من قبل كونها والدة.
- إذن هذه المرأة والدة.

من جهة الحدّ الأوسط فإنّ اللبن هو علّة معرفتنا بالنتيجة وعلّة وجود الولادة. إنّ الضرورة التي يحتويها هذا القياس إنّما حصلت فقط بسبب الحدّ الأوسط (اللبن).

لكن التصديق ليس دائما يقيني فهو يتمظهر في عدّة صيغ تختلف كلّ صيغة عن الأخرى حسب قوّة التصديق الواقع في النفس الإنسانية. هذا يعني أنّ التصديق اليقيني حالة في النفس تحدُث من خلال علاقة وجودية نفسية بين المُصدّق (الإنسان) والصادق (الشيء). كذلك الشأن بالنسبة إلى التصوّر اليقيني فهو تفاعل بين تفهم الشيء (la compréhension de l'objet) وبين ما يُؤلّف ماهية الشيء.[1]

ينبغي أن نلاحظ هنا أنّ تمييز ابن رشد بين المقدّمتين البرهانية والجدلية لا يستند بالضرورة إلى معايير الصدق والكذب، لأنّ المقدّمة يمكن أن تكون صادقة دون أن يعني هذا أنّها برهانية، ولكن يستند إلى الحالات النفسية والوجودية اللاّحقة ليس فقط بالشيء وإنّما أيضا بالإنسان: "**ولذلك من قسّم من الأدباء [أيّ المناطقة] المقدّمات البرهانية والجدلية والخطبية من قِبل أنحاء الصدق والكذب فهي قسمة عرضية**"[2].

لمّا كانت التصوّرات والتصديقات تتمايز تراتبيا من إنسان لآخر، فإنّه من الطبيعي القول بأنّ هذين النوعين من المعرفة، التصديقية والتصوّرية، لا يحملان نفس القيمة الابيستيمولوجية. لذلك يمكننا التكلّم على أنّ هناك تسلسلا بين مختلف الصنائع المنطقية. في التقسيم التبسيطي التنازلي التّالي سنحاول ضبط أهمّ أنواع التصديقات المذكورة في **شرح كتاب البرهان**.

إذا كان المطلوب لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ولا في وقت من الأوقات، فإنّ المعرفة التصديقية الحاصلة في المقدّمات تكون عندئذ برهانية مطلقة، فيها يعادل التصديق البرهاني الضرورة في معناها المطلق (التصديق البرهاني = الضرورة). أمّا إذا كان المطلوب يمكن أن يكون في بعض الحالات بخلاف ما هو عليه، فإنّ المعرفة التصديقية تكون عندئذ جدلية، فيها يكون الكذب الحاصل في المقدّمات أقلّ من الصدق (التصديق الجدلي: الكذب < الصدق).

في مقابل ذلك، إذا ما كان المطلوب تتساوى فيه حالات الضرورة (لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه) بحالات الجواز (يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه)، فإنّ المعرفة التصديقية تكون عندئذ خطبية، فيها يتعادل الصدق مع الكذب (التصديق الخطابي: الكذب = الصدق). أمّا إذا ما كان المطلوب يمكن أن

---

[1] انظر **شرح كتاب البرهان لأرسطو**، المقالة الأولى، الفصل2 (**في العلم والبرهان وعناصرهما**) ص 199.
Ahmed Hasnaoui, *La structure du corpus logique dans l'abrégé de logique d'Averroès*, p. 54.

[2] **شرح كتاب البرهان لأرسطو**، المقالة الأولى، الفصل2 (**في العلم والبرهان وعناصرهما**)، ص 199.

يكون في حالات بخلاف ما هو عليه، فإنّ المعرفة التصديقية تكون عندئذ سفسطائية، فيها يكون الكذب الواقع في المقدّمات أكثر من الصدق (التصديّق السفسطائي: الكذب > الصدق) [1].

إنّ ما يهمّنا ممّا سَبق هو القيمة الابيستمولوجية و المنطقية للتصديّق الجدلي. ما هي الاختلافات الابيستمولوجية بين التصديّقات البرهانية والتصديّقات الجدلية؟ على أيّ أساس نستطيع تحديد هذه الاختلافات؟ لكي نُبيّن هذه المسائل يجب النظر في **جوامع كتاب الجدل**، الذي خصصّه ابن رشد لتفصيل القول في الفروقات الكامنة بين صناعتي الجدل والبرهان من جهة التصديّق، وتحديدا الوقوف على حدّ الظنّ. في حقيقة الأمر، إنّ المشكل الرئيس لهذه الجوامع ليس فقط رسم الحدود التّي تفصل البرهان عن الجدل ولكن أيضا فصل الصنائع الثلاث – البرهان، والجدل، والخطابة[2]– عن بعضها البعض. ما هو الظنّ حسب ابن رشد؟

يقع الظنّ في النفس حينما **يُعتقد في الشيء أنّه بحال ما ويمكن أن يكون بخلاف ما أُعتقد فيه. ولذلك خاصّته أنّه يمكن أن يزول بعناد بخلاف ما عليه البرهان فإنّ خاصّته أن لا يزول بعناد. وهذا قسمان، أحدهما ما لا يشعر بعناده وإن شعر فيعسر وجوده وهذا هو الظنّ الجدلي، والثّاني، وهو الذي يشعر بعناده وهو الخطابي**"[3]. انطلاقا من هذا الرسم الأوّلي يمكننا بيان ضربين من الظنّ: ظنّ جدلي وهو ظنّ مُقارب لليقين، يمكن أن يزول إذا ما رام المُعاند تصحيح المعنى، وذلك عن طريق المُقاوَلة. وظنّ خطابي غير مُقارب لليقين مثل الأوّل، نشعر بعناده.

من الواضح الآن بعد التحاليل السابقة أنّ معنى الظنّ مُضّاد تماما لمعنى الضرورة. وهذا التضّاد هو الذي يجعل من التصديّق الجدلي قابل لأن يزول من خلال المعاندة، لأنّه داخل في باب الظنّ، بينما التصديّق البرهاني لا يمكن أن يزول إطلاقا بعناد، لأنّه داخل في باب الضرورة. وإذا ما أقررنا أنّ الأقيسة

---

[1] **"فالتصديّق إذن قد يكون بالكاذب، وقد يكون بالصادق. فإذا كان بالكاذب، كان سفسطائيا. وإذا كان بالصادق، وكان مع ذلك لا يصدق بمقابله، كان يقينيا. وأمّا إذا كان المقابل عنده ممكنا، فإنّ كان الإمكان أقليّا كان جدليا، وإن كان على السواء مع مقابله، كان بلاغيا. وهذا النوع من التصديّق قد يعرض في الصادق من قبل المُصدّق بنفسه، وقد يعرض في الشيء نفسه من أجل مخالطة الكذب له. فإن كان< كذبه أقليّا كان صدقه أكثريا وكان> معدودا في الأقاويل الجدلية وإن كان الكذب فيه مساويا للصادق، كان التصديّق به بلاغيا (...) إن كان الكذب فيها [المقدّمات] أقليّا، كانت جدلية، وإن كان على التساوي كانت خطبية. وإن كانت كاذبة بالكلّ، أوفي أكثر أجزائها، كانت سفسطائية"**. المصدر السابق.

[2] ابن رشد،**جوامع كتاب الجدل**، الفقرة8، ص 155.

[3] المصدر السابق، الفقرة2، ص 15.

الجدلية مُقاربة جدّا للأقيسة البرهانية من جهة استخداماتها للأشكال القياسية[1]، فإنّ ذلك لا يمنع من القول بأنّهما متباعدان جدّا من جهة قوّة التصديّق اللذان يوقعانه في النفس.

2- الضروري الميتافيزيقي والضروري المنطقي:

ينبغي الإشارة في هذا السياق إلى أنّ المعنى المنطقي للفظة الضروري، الذي تعرّضنا إليه سابقا، يجب أن لا يُخلط مع معنى آخر ميتافيزيقي صرف سبَق لأرسطو وأن حدّده في كتاب **ما بعد الطبيعة**، مقالة الدّال (Δ). إذا ما تبيّن سابقا أنّ الضرورة المنطقية تحصل من خلال علّة خارجية تُسمّى الحدّ الأوسط، فإنّه ينتج عن ذلك بالطبع اعتبار أنّ الأمور المنطقية (نظام البرهنة، الاستدلال المنطقي، العملية القياسية) تجد ضروراتها خارج ذاتها.

إنّ الضروري الحقيقي و المطلق هو ذلك الضروري الذي تكون ضرورته ذاتية ولازمة له لزوما لا ينفكّ، وهو أيضا العلّة الأولى لجميع الضرورات الحادثة في الوجود المفارق (الوجود الإلهي، و الملائكي، والرياضي) وغير المفارق (الوجود الطبيعي بمختلف مستوياته). في حقيقة الأمر، يعكس التقابل بين الضروري الميتافيزيقي والضروري المنطقي تقابلا أعمق بين طبيعة ضرورة معلولة عن طريق "واجب من قِبل غيره" وطبيعة ضرورة معلولة عن طريق "واجب الوجود"[2]. ما هو مضمون هذا التقابل؟

---

[1] من بين المسائل التي تستحق النظر فيما يتعلّق بالأقيسة الجدلية والبرهانية نشير إلى المسائل التالية: -1) في النفس الإنسانية.بيان استخدام الاستقراء في الأقيسة الجدلية و البرهانية، وخاصّة كيفيّة تحويل قوّة الاستقراء، موضوع صناعة الجدل بامتياز، إلى قوة قياس في الشكل الأوّل (انظر **جوامع كتاب الجدل**، الفقرة8، ص 155والفقرة 10، ص 156). -2) هل الأقيسة أو الأقاويل المنطقية معدودة في أصناف الجدل أم في أصناف البراهين؟ لقد خلقت هذه المسألة خلافا كبيرا بين وتامسطيوس والفارابي وابن رشد (المصدر السابق، الفقرات 19 و 20 و21 ص ص 163 - 164).

[2] **وإنّما قال [أرسطو] ذلك لأنّ الموجودات الضرورية بالحقيقة هى التي هى ضرورية بذاتها ومن غير علّة ولذلك كان قولنا في رسم الضروري أنّه الذي لا يمكن أن يكون بنوع آخر وينقسم قسمين أحدهما ما لا يمكن أن يكون بنوع آخر من قِبل ذاته وهذا هو الضروري المطلق وهو الذي يُعبّر عنه قوم في زماننا بواجب الوجود والنوع الثاني ماهو كذلك من قِبل غيره وهذا هو الذي يقال فيه عند قوم إنّه واجب وضروري من قِبل غيره".** تفسير كتاب ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، التفسير6، 18 – 7 ص ص 520- 521. والنصّ الأرسطي الذي يفسّره ابن رشد هو التالي: "**وكذلك في علل الحياة و الخير فإنّه إذا لم يمكن أن يكون الخير في بعض الأشياء ولا الحياة والكون في بعض من غير أشياء ما فتلك الأشياء مضطّرة والعلّة اضطّرار ما**". الترجمة العربية القديمة لمقالة الدال وردت في المصدر السابق، التفسير،610 ص 516. "**فعندما يستحيل وجود الخيرأو الحياة و الكيان بدون بعض الشروط، نقول عن هذه الشروط إنّها ضرورية، وهذه العلّة هي ضرب من الضرورة**". أرسطو، **كتاب الدال لأرسطو**، ترجمة ودراسة تحليلية ومعجمية، أعدّه عبد الكريم المرّاق و محمد الحبيب المرزوقي و محمد محجوب، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس، 1983. كذلك يمكن العودة إلى ترجمة ج. تريكو الفرنسية **لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو**:

- Aristote, *Métaphysique*, Δ, 5, 1015b, 2.

إجمالا يمكن أن نقول بأنّ الضروري الميتافيزيقي يتميّز عن الضروري المنطقي بثلاثة أمور رئيسية: البساطة، وعدم قابليته للنقلة، و وحدة صيغته. لغرض بيان الخاصيّة الأولى يجب أن ننتبه أوّلا إلى المصادرات التّالية: إذا ما اعتبرنا أنّ الضروري الميتافيزيقي معدُودٌ من جهة معناه في واجب الوجود، وإذا ما قلنا أنّ هذا الأخير ما هو إلاّ مرادف اصطلاحي للجوهر الأوّل، وإذا ما أضفنا إلى ذلك أنّ الجوهر الأوّل غير مشارك، وغير منقسم، وغير مركّب من مادة وصورة، فإنّه ينتج عن كلّ ذلك كلّه أنّ الضروري الميتافيزيقي بسيط بإطلاق[1].

يُضيف ابن رشد على أنّه خلافا لمعنى الضروري المنطقي الذي يمكن نقله إلى معاني أخرى تكون مشتقّة منه[2]، فإنّ معنى الضروري الميتافيزيقي لا يمكن نقله إلى أيّ معنى آخر يكون مأخوذا منه. بعبارة

---

(1) نتحدّث هنا عن صفات الجوهر الأوّل من جهة كونها تمثّل الصفات الإلهية (les attributs divins)، وليس من جهة كونها تمثّل خواصّ الجوهر الأوّل في معنا المنطقي باعتباره الشخص المشار إليه، أو الموضوع، أو الحامل (sujet) في المقدّمة المنطقية. إنّ اختلاف النظر في خواصّ الجوهر يعضده اختلاف آخر في مواضع المعالجة عند ابن رشد. بالنسبة إلى الحديث في الصفات الإلهية نجده مُثبتا في مقالة اللام وأهمّ هذه الصفات هي أنّ الجوهر الأوّل لا يمكن أن يكون له عِظم البتّة، ولا جزء له، ولا قسمة، ولا ينفعل، ولا يتغيّر، وهو جوهر أزلي، غير متحرّك، ومفارق لجميع المواد، وعقل، ومحرّك، وهو ليس قوّة في جسم ولا هو جسم ... انظر ابن رشد، **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**،مقالة اللام، التفسير41، 5 – 10 ص ص 1626 – 1639 . أمّا بالنسبة إلى الحديث في خواصّ الجوهر الأوّل أو الجوهر الخاصّ باعتباره موضوعا داخل المقدّمة المنطقية فنجده معالجا في كتاب **المقولات** وأهمّ هذه الخواصّ هي أنّ الجواهر ليس بعضها أحقّ باسم الجوهرية من بعض (ليس زيد أحق باسم الجوهرية من الفرس)، وأنّ الجوهر لا يقبل الأقلّ والأكثر (أي أنّه لا يحمل النوع منها ولا الجنس على شخص أكثر من حمله على شخص ولا يحمل عليه في وقت أكثر منه في وقت آخر)، وأنّ الجواهر على خلاف بقية جميع المقولات قابلة للمتضادّات (زيد يكون حينا صالحا وحينا آخر طالحا)، وأنّ الجوهر لا مضّاد له (لا يوجد للإنسان ولا للحيوان مضّاد)، وأنّ مما يخصّ الجواهر أنّ جميع ما يُحمل منها فإنّما يُحمل على نحو حمل الأشياء المتواطئة أسماؤها. انظر **تلخيص كتاب المقولات**، الجزء الثاني، القسم الأوّل، الفصل السادس، 2 ب 23 – 29 ص ص 90 – 100.

(2) يقدّم أرسطو في مقالة الدال(Δ)، الفقرة6، 9 – 7ص ص 515 – 517، خمسة معان لمفردة المضطّر (الضروري، nécessaire) : يُقال الضروري أوّلا على الذي ليس يمكن أن يكون الشيء إلاّ به مثل وجود التنفّس و الغذاء للحيوان. يُقال الضروري ثانيا على الذي لا يمكن أن يُقتنى الشيء أو عدمه إلاّ به خيرا كان أو شرا، مثل الاضطرار إلى شرب الدواء حتى لا يَعرض لنا مرض. يُقال الضروري ثالثا على الشيء القاهر الذي يمنع الإرادة و النهوض، مثل اضطّرار فلان إلى ضرب فلان أو إلى إهانته بسبب أمر المَلك. يُقال الضروري رابعا على الذي لا يمكن أن يكون بنوع آخر أي لا يمكن أن يتغيّر ولا أنّ يوجد بنوع آخر غير النوع الذي هو عليه وجوده ولا يمكن أن يحلّ. يعتبر أرسطو أنّ هذا المعنى الرابع، وهو المعنى المنطقي للضروري الذي يتطابق مع المعنى الذي عُرض في كتاب **التحليلات الثواني**، هو أشهر المعاني ومنه تشتّق بوجه عام كلّ الضرورات الأخرى الحافّة. يقول ابن رشد معلّقا على المعنى الرابع: **"ومن هذا المعنى نُقل إسم الاضطّرار إلى سائر ما يُقال عليه هذا الاسم لوجود هذا المعنى فيها بنوع ما أي بتشبّهه=**

أخرى، إنّه لا يمكن إطلاقا نقل المعنى الخاصّ للضرورة الميتافيزيقية إلى معنى آخر يكون مشتقًا وحافا منه، لأنه لو كان ذلك كذلك لكانت للأمور الضرورية علاّت بذاتها تخصّها، ونحن قد رأينا سابقا أنّ جميع الأشياء، سواء أكانت طبيعية أم رياضية أم منطقية،تجد ضرورتها خارج ذاتها. باختصار شديد ما بين الضرورة المنطقية والضرورة الميتافيزيقية عند أرسطو وابن رشد هناك طلاق تام.

أمّا فيما يتعلّق بالخاصيّة الثّالثة (وحدة الصيغة) فيمكننا أن نلاحظ بأنّ الضرورة المنطقية الحاصلة في مواد الأقيسة وتأليفاتها يمكنها أن تتشكّل في عدّة صيغ، وذلك حسب طبيعة الحدّ الأوسط. إذا كان الحدّ الأوسط من طبيعة الممكن، فإنّ النتائج الحاصلة سوف تكون هي الأخرى من طبيعة الممكن. أمّا إذا كان الحدّ الأوسط من طبيعة الضروري، فإنّ النتائج سوف تكون هي الأخرى من طبيعة الضروري. في مقابل ذلك تبدو الضرورة الميتافيزيقية ليس لها إلاّ صيغة واحدة، وذلك بسبب أنّها دائما وابدأ ضرورية، ولا يدخلها الإمكان إطلاقا.

في خاتمة تفسيره للفصل الخامس من مقالة الدّال من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، يُلخّص ابن رشد الاختلافات الموجودة بين الضروري في معناه المنطقي والضروري في معناه الميتافيزيقي: **"فقد تبيّن أنّ الموجود الذي هو ضروري بالحقيقة هو الموجود البسيط الذي هو غير مركّب من مادة وصورة ولا يمكن فيه أن يكون على أنواع كثيرة وكذلك لا يمكن فيه أن يكون على نوع آخر غير النوع الذي هو عليه لأنّه لو امكن أن يكون على نوع آخر أمكن أن يكون على أنواع كثيرة وإنّما قال ذلك لأنّه إذا أمكن في جوهره نقله إلى نوع آخر لم يمكن منه هنالك طبيعة توجب الاّ يكون نقله إلى أنواع كثيرة لأنّه إن أمكنت نُقلته إلى نوع آخر كانت ذاته من طبيعة الممكن القابل لأنواع كثيرة وذلك لازم منه من جهة ما هو بسيط وذلك الذي فيه إمكان شيء دون شيء هو مركّب"**[1].

=**بالحقيقي". تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الدال، التفسير6، 12 ص 519. أمّا المعنى الخامس، وهو ما أطلقنا عليه إسم الضروري الميتافيزيقي، فهو البسيط الذي لا يمكنه أن يكون مأخوذا في عدّة وجوه، ولا أنّ يكون كذلك مصدر اشتقاق لمعاني أخرى حافّة. يقول ارسطو: **"ولنستنتج انّ الضروري في المعنى الأوّل و الأساسي هو البسيط لا يمكنه ان يكون على عدّة وجوه. وبالتالي فإنّه لا يكون على هذه الحال وعلى غيرها و إلاّ كان على وجوه عديدة فإنّ كان ثمّة موجودات أزلية وثابتة فلا شيء يمكن أن يتغيّر أو يعكس طبيعتها"**. ارسطو، **ما بعد الطبيعة**، مقالة الدال، ترجمة المعهد القومي لعلوم التربية، تونس، 1983. انظر كذلك: -Aristote, *Métaphysique*, Δ, 5,1015a, 20 – 1015b, 15.

(1) **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الدال، التفسير6، 9 ص 522.

أ- الاختلاف بين الحدّ والبرهان:

أ- 1 الاتفاقات:

قبل مقاربة مسألة الاختلافات بين الحدّ والبرهان، يبدو من الأفضل البدء بعرض الاتفاقات بين هذين المصطلحين. تعرّض أرسطو للمسألة الأخيرة في كتاب **التحليلات الثواني**، 75 ب ، 8 ، 21 – 35. ينظر هذا المقطع الوجيز في مطلب محدّد وهو هل يمكن أن يقوم على الأشياء الفاسدة برهان. غير أنّنا نلاحظ أنّ هذا المطلب سيتغيّر عند ابن رشد ليقترب من المطلب الذي سَبَق وأن طرحه الفارابي قبله، وهو هل نستطيع تأليف برهان عن طريق مقدّمات جزئية[1].

إذا كان المطلب الموضوع آنفا ينظر في منزلة الأشياء الفاسدة داخل الأقيسة البرهانية، فإنّ ذلك يعني بالنسبة إلينا أنّ موضوع هذه المقطع لا يتعلّق إطلاقا بالنظر في البرهان المطلق، وذلك بسبب أنّ هذا النوع من البرهان لا يُحمل إلاّ على الأشياء الأزلية والضرورية، وإنّما يتعلّق بالنظر في البرهان الذي يكون مطلوبه فاسدا.

ينتج عن ذلك أنّ الاتفاقات التي سنشير إليها ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار بأنّ هنالك موازنة دقيقة جدّا بين منزلة الأشياء الفاسدة في الحدود ومنزلتها في البراهين من جهة (لا ينتج عن الأشياء الفاسدة إلاّ حدود وبراهين غير تامّة)، وبين منزلة الأشياء الضرورية في الحدود ومنزلتها في البراهين من جهة أخرى (لا ينتج عن الأشياء الضرورية إلاّ حدود وبراهين تامّة). ولكن ماذا يقصد أرسطو ببرهان قائم على أشياء فاسدة؟

يحصل البرهان القائم على أمور فاسدة حينما تكون أحد مقدّماته (المقدّمة الصغرى في الشكل الأوّل والثاني من الأقيسة أو أيّ مقدّمة كانت في الشكل الثالث) فاسدة، أيّ أنّها ليست محمولة على الكلّ (attribué à tout sujet) وبالذات (attribué par soi). إنّ ارتفاع الحمل على الكلّ من المقدّمات لا يتضمّن فقط كون الأشياء الفاسدة لا يمكن أن يقوم عليها براهين مطلقة (بل فقط براهين جزئية)، وإنّما أيضا لا يمكن أن يكون لها حدودا مطلقة (بل فقط حدودا جزئية): يُريد [أرسطو]: **وحال الأشياء الفاسدة في أنّه ليس لها حدّ كحالها في البرهان، أعني أنّه كما أنّه ليس يقوم عليها برهان، كذلك ليس يكون لها حدود**[2].

---

(1) **شرح كتاب البرهان لأرسطو**، المقالة الأولى، الفصل8، (**لا برهان على الأشياء الفاسدة**)، ص 288.

(2) المصدر السابق، ص 289. يقول أرسطو: "**وإن كان البرهان يقوم على الأشياء الفاسدة، فيلزم من الاضطرار أن تكون إحدى المقدّمتين غير كلّية، بل تكون فاسدة، من قِبل أنّ الموضوع فيها فاسد، وذلك أنّ الموضوع فيها هو الموضوع في النتيجة. وتكون أيضا غير كلّية، من قِبل أنّ أحد حدودها موجود، والآخر غير موجود. فبيّن من هذا أنّه لا سبيل إلى أن يقوم على الأشياء الفاسدة برهان على طريق الكلّ، إلاّ بالاستثناء... وصور الأشياء الفاسدة في الحدّ كصورها في=**

هكذا نتبيّن أنّ ما بين الحدود الجوهرية، تلك التي تحدّ الأشياء من قِبل محمولاتها الذاتية، والبراهين المطلقة، تلك التي تستخدم وجوه الحمل الذاتي، تماثلا تامّا. كلاهما يشتركان في تأليف العلم البرهاني، أي في حصول التصوّر والتصديق التّامين. هذه الملاحظة الهامّة ستسمح لنا بالتنبيه على أنّ الحدّ له ثلاثة أنحاء من الوجود في البرهان: الحدّ إمّا أن يكون مبدأ أوّل للبرهان، وإمّا أن يكون برهانا متغيّرا في الوضع، وإمّا أن يكون نتيجة للبرهان[1].

=البرهان'. الترجمة العربية المجهولة لكتاب التحليلات الثواني لأرسطو والواردة في نفس المصدر السابق. أمّا في ترجمة متى بن يونس لهذا المقطع فنجد ما يلي: 'ومتى كان البرهان موجودا، فقد يَلزم ضرورة أن تكون إحدى المقدّمات ليست كلّية وتكون فاسدة: إمّا فاسدة فمن قِبل أنّه إذا كانت موجودة فالنتيجة أيضا تكون موجودة؛ وإمّا أنّها ليست كلّية، فمن قِبل أنّ هذا الشيء من الأشياء التي يكون فيها هو موجود، وهذا الآخر لا يكون موجودا. ولهذا السبب لا سبيل إلى أن تُقاس على طريق الكلّية، لكن أنه الآن – وكذلك حالها في التحديد أيضا..'. أرسطو، أنولوطيقا الأواخر المعروف بكتاب البرهان، المقالة الأولى (نظرية البرهان)، الفصل8 (تعلّق البرهان بالنتائج الثابتة أبدا) ص 457، دراسة وتحقيق جيرار جهامي. نكتفي بالملاحظة هنا إلى الاختلاف في مستوى ترجمة مصطلح الحدّ (définition)، فمتى بن يونس يستخدم 'التحديد'، بينما يستخدم المترجم العربي المجهول 'الحدّ'. وهذا يعني أنّ الترجمة الثانية ربما تكون أسبق في الزمان من الترجمة الأولى، وذلك بسبب معرفتنا أنّ المصطلح النهائي الذي استقر في المتون المنطقية العربية هو مصطلح 'الحدّ' وليس 'التحديد' أو 'الكلمة'، التي أُستخدمت في مقالة الزاي، الفقرة24، 5، ص 851. لقد سَبَق للأستاذ جمال العمراني وأن أشار إلى أهميّة القيام بدراسة مقارنة بين ترجمة متى بن يونس والترجمة المجهولة التي استخدمها ابن رشد في شرحه وخاصّة إشارته إلى القَرَابة المفترضة بين الترجمة الأخيرة و تفسير فيلوبون (Philopon) لكتاب التحليلات الثواني لأرسطو:

A.Elamrani-Jamal, «*Les Seconds Analytiques, Tradition arabe*» in, *Dictionnaire des philosophes antiques*, pp. 522- 523, sous la direction de R. Goulet, T I, Paris, 1989.

[1] يريد [أرسطو] وإنّما و جب أن تكون الحدود أيضا للأمور الكليّة من قِبل أنّ الحدود لا تخلو أن تكون مبدأ برهان، وذلك إذا كانت معروفة بنفسها، أعني أنّها تؤخذ في البراهين حدودا وسطى أو أن يكون الحدّ أيضا بأسره برهانا متغيّرا في الوضع، وذلك إذا كان بأسره حدّا، أعني إذا كانت الثلاثة الحدود التي منها التام البرهان حدّا بالقوّة، أعني أنّه إذا ترتّبت ترتيب الحدّ صار منها حدّا كاملا بالفعل. ولذلك قيل في هذا البرهان: «متغيّر في الوضع» أي في الترتيب. وقد يكون الحدّ أيضا نتيجة برهان'. شرح كتاب البرهان لأرسطو، المقالة الأولى، الفصل8، (لا برهان على الأشياء الفاسدة)، ص ص 289 – 290. يعيد ابن رشد ذكر هذه الأنحاء الثلاثة في تلخيص كتاب البرهان، المقالة الأولى، الفصل السابع (القول في أنّ البرهان يقوم على النتائج الثابتة) ص 392 : 'والذي يجب من ذلك في البرهان يجب في الحدّ بعينه، أعني أنّ الحدود أيضا غير كائنة ولا فاسدة إذا كانت الحدود إنّما هي: إمّا مبادئ برهان، أو نتيجة برهان، أو برهان متغيّر في وصفه على ما سنبيّن بعد'.

'Il en est de même encore des définitions, puisque la définition "I est, ou principe de démonstration, ou une démonstration différant par la position de ses termes, ou la conclusion d'une démonstration".Aristote, *Les Seconds Analytiques*, Livre I, 8, 57b, 30.

ما هو جدير بالملاحظة عند ابن رشد هو أنّ المشكل لديه يصبح مضاعفا. ذلك أنّ المشكل لا ينحصر فقط في تعريف كلّ نحْو من هذه الأنحاء الثلاثة التّي قد يُوجد عليها الحدّ، وإنّما أيضا محاولة بيان صلاتها بكلّ نوع من أنواع البرهان. بتعبير آخر، هل يُخفي تشكّل الحدّ ضمن هذه الأنحاء الثلاثة، أو بتعبير أدقّ ضمن وضعيات ثلاث، تمييّزا بين ثلاثة أنواع من البرهان (البرهان المطلق وبرهان الدليل وبرهان الوجود). بالرغم من أهميّة المشكل الثّاني والتباسه، فإنّنا نبدو مُضطّرين إلى النظر أوّلا في المشكل الأوّل، لأنّه هو الذي سيفضي بنا إلى كشف إلغاز نظرية الحدّ في بناء صرح العلم البرهاني عند أرسطو.

لأجل تبيّين النّحْو الأوّل من الحدّ – وهو الحدّ كمبدأ للبرهان – يجب التذكّير بأنّ أرسطو قد أشار صراحة في كتاب **ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، الفصل التاسع، إلى هذا النوع حينما قايَس بين ابتداء الأقيسة المنطقية (وهي التّي ستُطلق عليها الترجمة العربية القديمة اسم الجوامع: les syllogismes) بالماهية وبين ابتداء التكوينات (les générations) بالماهية أيضا: "**فإذا كما قيل إنّ في الجوامع ابتداء كلّ شيء الجوهر وذلك أنّ الجوامع إنّما هي ممّا هو كذلك ههنا التكوينات والأشياء التّي يقوم بها من الطباع مثل تلك فإنّ الزرع يصنع كالتّي من المهنة وذلك أنّ فيه الصورة بالقوّة**"[1].

(1) **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، الفقرة31، 2 ص 878. والنصّ الفرنسي المعاصر هو التالي:
"Ainsi, toute espèce de production a, comme les syllogismes, pour principe la substance formelle, car il n'y de syllogisme que de l'essence, et de même, ici, le point de départ de toute production est l'essence. Il en est des êtres dont la constitution est naturelle comme des productions de l'art..."Aristote, *Métaphysique*, Z, 9, 1034a, 30.
ما نلاحظه في ترجمة هذه عبارة الواردة في مقالة (zêta) لأرسطو– ونحن في الحقيقة لا نعرف اليوم على وجه الدقّة المترجم أو المترجمون الفعليون لها (لا يكتفي ابن رشد بترجمة واحدة في تفسيره، وإنّما يستخدم أكثر من ترجمة. انظر مقالة الزاي، التفسير23، 3 ص 843). وعلى العموم فإنّ ترجمتها لا تخرج، حسب شهادة ابن النديم في **الفهرست**، عن أحد هؤلاء المترجمين: إسحاق بن حنين، أو اسطات، أو يحي بن عدي...(ابن النديم، **الفهرست**، نشرة فلوغل وورودجر وموللر، الجزء الأوّل، صفحات 25 – 251 إلى 252) – هو الترجمة العربية لمصطلح الأقيسة "بالجوامع"، وهي ترجمة لم ترد في باقي مقالات **كتاب ما بعد الطبيعة**، وذلك ما يرجّح أنّها ربما تعود إلى زمن مبكّر اعتمادا على فرضيتنا التي تقول بأنّ المصطلحات التي لم تستقر في الاستخدام المنطقي العربي المتأخر(ومن بينها مصطلح الجوامع) تعود إلى بواكير الترجمات العربية لمقالات كتاب **ما بعد الطبيعة**. ولفظة الجوامع هي الترجمة التي تبدو أكثر قربا من جهة المعنى للفظ "السلوجسموس" (sullogismos) وهي كلمة يونانية مشتقّة من (sullegein) بمعنى جَمَع. أي الجمع بين مقدّمتين معلومتين بواسطة حدّ أوسط ممّا يَلزم عنه ضرورة نتيجة معيّنة. يصرّح ابن رشد في تفسيره لعبارة أرسطو أنّ المقصود بالجوامع هي المقاييس: "**يعني بالجوامع المقاييس و بالجوهر ماهية الشئ المصنوع التي هي القياس فهو يقول كما أنّ ابتداء كلّ شئ مصنوع هي ماهية الذي هو القياس كذلك الأمر في جميع المتكونات بالطبع هي عن ماهيته المتقدّمة عليه..**". **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، التفسير31، 3، 2 – 2 ص ص 878 - 879.

ما يهمّنا في كلام أرسطو هنا هو أنّ الجوهر والماهية (مّا هو" حسبما ورد في الترجمة)، المذكورتين آنفا، ينبغي أن يُحملا على معنى الحدّ، ولكن ليس الحدّ في معنى كونه مجرّد رسم لفظي (حدّ ناقص)، وإنّما الحدّ باعتباره مقدّمة غير ذات وسط ومعروفة بذاتها (حدّ تام). مثلما نقول في الوحدة التي هي موضوع علم العدد بأنّها ما لا ينقسم من جهة الكم. وهذا النوع من الحدّ يدخل في: "**في الحدود المعروفة بنفسها، وهي مبادئ العلوم التي لا برهان عليها ولا تُستنبط من البرهان**"[1] إنّ النظر في الحدّ من جهة كونه المبدأ الأوّل الذي ينطلق منه البرهان يجعل منه صنفا داخلا في البراهين المطلقة.

كذلك يمكن أن يكون الحدّ،وهذا هو النَحْو الثّاني من وجود الحدّ في البراهين، برهانا إذا ما لم نكتف فقط بتغيير الألفاظ المستخدمة فيه، وإنّما أيضا باستبدال الشئ المحدود بقول يشرحه. كأن نتساءل مثلا لِمَ الرعد موجود؟ فنقول: الرعد موجود من قِبل أنّ النّار التي في السحاب تنطفئ فيه. لننتبه هنا إلى أنّ إجابتنا تفترض بأنّ معرفة الوجود (مطلب هَلْ: le fait) تَسبق معرفة العلّة (مطلب لِـمَ: le pourquoi). في مقابل ذلك الآن، إذا تساءلنا ما هو الرعد؟ فنقول: الرعد صوت في السحاب لانطفاء النّار فيه. ما كان متقدّما في الأوّل (انطفاء النّار في السحاب = العلّة) أصبح متأخّرا في الثّاني، وذلك بإعطاء تفسير جديد لكلمة الرعد (صوت = النتيجة).

بتعبير آخر، إنّ ما يُميّز الإجابة الأولى عن الثّانية هو ترتيبنا لعلاقة العلّة (السبب) بالمعلول (النتيجة). بينما نجد السبب في المثال الأوّل متقدّما على النتيجة، فإنّنا في المثال الثاني نجد أنّ النتيجة هي المتقدّمة على السبب. تجدر الإشارة هنا إلى أنّ التمييز بين الحدّ بالمعنى الحصري للكلمة (المثال الأوّل) والحدّ بالحقيقة (المثال الثّاني) هو نفسه التمييّز الحاصل عند ابن رشد بين البرهان المطلق وبرهان الدليل. يدُلّ هذا على أنّ النَحْو الثّاني من الحدود، الذي يكون برهانا مُتغيّرا في الوضع، يدخل في صنف برهان الدليل، ولذلك اعتبره أرسطو شبه برهان (quasi-démonstration)[2].

نصل الآن إلى النَحْو الثالث والأخير من أنْحَاء وجود الحدّ داخل البرهان، وهو وقوعه كنتيجة. نستطيع أن نستنتج أنّ الرعد صوت في السحاب، وذلك إذا ما برهنا وجود الصوت في السحاب من قِبل وجود تموّج الريح فيه. من الواضح أنّ هذه النتيجة – الحدّ حاصلة عن طريق قياس يبرهن المتقدّم (تموّج

---

(1) ابن رشد، **تلخيص منطق أرسطو**، المجلد الخامس، كتاب **أنالوطيقى الثاني** أو كتاب **البرهان**، المقالة II، الفصل10 (**القول في أنواع الحدّ المختلفة**)، ص 469.

(2) **" Ainsi, la première [sorte de définition] donne une signification, mais ne prouve pas, tandis que la seconde sera évidemment une quasi-démonstration de l'essence, ne différant de la démonstration que par la position de ses termes".** *Les APo.*, II, 94a, 1.

انظر بعض الشذرات من:

تفسير الاسكندر الأفروديسي لكتاب التحليلات الثواني، المقالة الثانية، 10، 94 أ، 14 – 19 ص ص 110 – 129.

الريح) بالمتأخّر (الصوت في السحاب). هذا يعني أنّ القياس الذي تكون نتيجته في شكل حدّ لا يمكن أن يدخل في البراهين المطلقة ولكن يمكن تنزيله، إمّا في براهين الدلائل، وإمّا في برهان الوجود[1].

يمكننا أن نخلُص من كلّ ما سبَق من تحليل إلى أنّ الحدّ باعتباره مبدأ البرهان هو الحدّ الحقيقي لأنّه يُعرف دون حاجة إلى وسط أو إلى برهان يُبيّنه. أمّا النوعان الثّاني والثّالث من الحدود (المُتغيّر في الوضع و الذي يكون كنتيجة في البرهان) فهما أقلّ كمالا من النوع الأوّل. وذلك بسبب أنّ النوع الثّاني يحصُل عن طريق استبدال الألفاظ، بينما يُستنبط النوع الثّالث عن طريق القياس. ما يُثير الانتباه ونحن نقارن **تلخيص كتاب البرهان وشرحه** فيما يتعلّق بجهة نظرهما في الحدود، هو أنّ المقصد الرئيسي للكتاب الأوّل تمثّل في تعديد مختلف أنواع الحدود وترتيبها، بينما انحصر اهتمام أبو الوليد في الكتاب الثّاني بإرجاع كلّ نوع من هذه الأنواع إلى صنف البرهان الذي يخصّه.

أ- 2 الاختلافات:

لأجل بيان الاختلافات الحاصلة بين الحدود والبراهين سنركّز نظرنا على الفصل الثّالث من المقالة الثّانية لكتاب **التحليلات الثّواني** (90أ ، 35 - 91أ ، 14). لأنّه في هذا الفصل سيقدّم ابن رشد تفسيرا غير منسجم تماما مع البرنامج الذي وضعه أرسطو. ولنبدأ أوّلا بعرض المُخطّط العام لهذا الفصل حسب وروده في **التحليلات الثّواني**.

يُشير أرسطو في استفتاحه لهذا الفصل إلى أنّ الإلغاز الحقيقي والفعلي يجب أن يُحمل على الحدود وليس على البراهين ويرجع هذا إلى سببين مقنعين.

يتمثّل السبب الأوّل في أنّ الموضوع الرئيس للمقالة الثّانية إنّما هو نظرية الحدود، بينما موضوع المقالة الأولى لم يكن سوى البحث في نظرية البرهان. هذا يعني أنّ الاهتمام بعنصر البرهان في الفصل الثّالث سوف يكون اهتماما ثانويا مقارنة بالنظر في عنصر الحدود. أمّا فيما يتعلّق بالسبب الثّاني فإنّ أرسطو يُلاحظ بأنّ تحديد السبيل التّي بها يُتهيّأ لنا الوقوف على ماهية الشيء، والطرق من خلالها يمكننا استنباط الحدود، ولأيّ الأشياء تكون الحدود، معضلات (apories) تستحق منّا النظر[2].

---

[1] انظر **تلخيص منطق أرسطو**، المجلّد الخامس، كتاب **أنالوطيقى الثاني أو كتاب البرهان**، المقالة II، الفصل10 **(القول في أنواع الحدّ المختلفة)** ص 469.

[2] **" أمّا أنّ في جميع الأشياء المطلوبة الطلب إنّما هو للأوسط فذلك بين ظاهر. فما كيف يظهر معنى ما هو الشئ، وأيّما هو طريق ترقا، وما هو الحدّ، ولأيّ الأشياء هو-فلنخبر بذلك من حيث يبيّن أوّلا على هذه المعاني شكّاً. تلخيص منطق أرسطو**، المجلد الخامس، كتاب **أنالوطيقى الثاني** أو كتاب البرهان، المقالة II، الفصل 3 **(الفرق بين الحدّ والبرهان)** ص555. لننتبه هنا إلى أنّ صياغة حلول لهذه الشكوك سوف يعرضها ابن رشد لاحقا في تفسير مقالة الزاي، التفسير19، 15 ص 820 والتفسير33، 8 ص 891. =

بعد إشارته الاستفتاحية يشرع أرسطو في تقديم برنامج فحصه الذي يتكوّن من مرحلتين، أو بتعبير أدقّ من مسألتين متعاكستين:1) هل يمكن أن يوجد شيء يُعلم بالبرهان والحدّ معا من جهة واحدة أم ليس يوجد شيء بهذه الصفة؟2) هل كلّ شيء يُعلم بالبرهان فهو بعينه يُعلم بالحدّ؟[1] بالنسبة إلى المسألة الأولى يُجيب أرسطو بالنفي:لا يوجد شيء يُعلم بالبرهان والحدّ معا من جهة واحدة. في هذا السياق، تُقدّم حجتان تثبتان الاختلافات الحاصلة بين الحدود والبراهين.

تتعلّق الحجّة الأولى بحدّ الشيء، أيّ بالجوهر الصوري للشيء الذي لا يمكنه أن يكون إلاّ كلّيا وموجبا في الآن نفسه. أمّا البراهين فهي على خلاف ذلك إذ يمكنها أن تكون إمّا سالبة (في الشكل الثّاني)، وإمّا ليست كلّية (في الشكل الثّالث). وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ أرسطو يُقدّم اعتراضا على اللذين يُقرّون بأنّ نتيجة البرهان في الشكل الأوّل يمكن اعتبارها حدّا وذلك بسبب كونها موجبة وكلّية.

حسب رأيه قولنا بأنّ جميع زوايا المثلث تعادل زاويتين قائمتين لا يمكنه أن يُؤلّف حدّا وإنّما برهانا: ذلك أنّه وقع بيان أنّ هذه الصّفة (صفة كون زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين) لاحقة بذلك الموضوع (المثلث). إضافة إلى ذلك فإنّ الحدّ الحقيقي للمثلث هو كونه شكلا هندسيا محدودا بثلاثة أضلاع. من الواضح إذن أنّ السبب الذي من خلاله يَنفصل الحدّ عن البرهان إنّما يعود في نهاية الأمر إلى كون الأوّل يَضع دلالة الشيء، بينما يُبرهن الثاني على اللّواحق الذاتية لهذا الشيء.

يرى أرسطو، في الحجّة الثانية، بأنّ الاستقراء والتجربة يثبتان بأنّه لا يمكن إطلاقا وضع حدّ لِمَا يُقال على الشيء سواء أكان ذلك من جهة كونه محمولا ذاتيا (كرّية القمر) أو من جهة كونه محمولا عرضيا (الخسوف). إنّ الكرّية و الخسوف بالنسبة إلى القمر لَيْسَا بجواهر، وإنّما هما محمولات تُقال على موضوع. لذلك كلّه فإنّ تمييز أرسطو بين الحدود و البراهين جاء هنا من جهة التركيب: فبينما تتركّب الأولى على جهة الاشتراط والتقييد (enchaînement)، فإنّ الثانية تتركّب على جهة الحمل (prédication)[2].

="Disons donc comment on montre ce qu'est une chose, et de quelle façon la définition peut se ramener à la démonstration, ce qu'est la définition et de quoi il y a définition. Développons d'abord certaines difficultés que ces questions soulèvent..." *APo*, II, 3, 90a, 36.

(1) بالنسبة إلى المسألة الأولى انظر كتاب **التحليلات الثواني**، 3، 90 ب، 40، أمّا بالنسبة إلى المسألة الثانية فيمكن الرجوع إلى المصدر السابق 90 ب، 18.

(2) **وأمّا في الحدّ فلا شيء يُحمل على شيء آخر، لا الحيوان على ذي رجلين، ولا هذا على الحيوان، ولا البسيط على الشكل، ولا الشكل على البسيط.وأيضا معنى ما الشيء وأن يتبرهن أنّه يوجد هما مختلفان فالحدّ يعرف ما هو الشيء؛ وأمّا البرهان فيبيّن إمّا أنّه يوجد هذا على هذا، وإمّا ألاّ يوجد.** النصّ الكامل لمنطق أرسطو، كتاب **أنالوطيقى الثاني** أو كتاب البرهان، المقالة II، الفصل 3 (الفرق بين الحدّ والبرهان) ص ص 557 – 558.

" De plus, il y a une différence entre démontrer ce qu'est une chose et démontrer le fait d'une attribution. La définition fait connaitre ce qu'est la chose, et la=

أمّا بالنسبة إلى المسألة الثانية – التّي تتساءل هل الأشياء التي تُعلم بالبرهان هي عينها تُعلم بالحدّ – فيعدّد أرسطو خمس حججّ: أ) من العبث أن نُعرف الأشياء ببرهان ونحن لا نقتني البرهان. ب) إنّ أوائل مبادئ البرهان إمّا أن تكون حدودا لا يمكن البرهنة عليها إطلاقا، وإمّا أن تكون حدودا وقع البرهان عليها إلى غير نهاية. ولكن بيّنا سابقا استحالة أن تتسلسل البراهين إلى غير نهاية (**التحليلات الثواني**، المقالة الأولى، 72ب ، 10). لذلك نستطيع استنتاج أنّ الحدود الموضوعة من جهة كونها مبادئ في المقاييس المنطقية لا يمكن للبرهان أن يقوم عليها فهي كما قلنا غير ذات وسط. ج) بينما تتألّف الحدود من الماهية والجوهر، فإنّ البراهين تضعها وضعا.د) كلّ برهان يَضع لموضوعه محمولا يكون إمّا مثبتا وإمّا منفيا، أمّا في الحدود فلا نجد هناك محدودا يُحمل على محدود آخر، وإنّما كما قلنا يُركّبان تركيبا. هـ) يمكننا في البراهين طيّ الجزئي (مجموع زوايا المثلث المتساوي الأضلاع تعادل زاويتين قائمتين) في الكلّي (مجموع زوايا جميع أنواع المثلثات تعادل زاويتين قائمتين) بينما في الحدود فإنّ الجزء لا يتنزّل في الكلّ"[1].

بعد تحديد المرحلتين السابقتين من التمييّز والحجج التّي تناظر كلّ مرحلة، يعمد أرسطو إلى بيان استنتاجه التّالي: "**وظاهر إذن أنّه لا لكلّ ما له حدّ له برهان، ولا أيضا لكلّ ما له برهان يوجد له حدّ. فإذن لا يمكن أن يكونا كلاهما موجودين لشيء واحد بعينه بوجه من الوجوه. فمن البيّن أنّه لا الحدّ ولا البرهان هما شيء واحد بعينه. ولا أيضا أحدهما أيّهما كان في أحدهما وإلاّ كانت الأشياء الموضوعة لهما، المرتّبة تحتها، حالها هذه الحال. فإلى هذا المقدار يكون ما يأتي به من الشكّ في هذه**"[2].

=**démonstration, que tel attribut appartient ou n'appartient pas à tel sujet..."** *APo*, II, 3, 90b, 41.

أمّا في **تلخيص كتاب البرهان**، المقالة الثانية، الفصل الثالث (**القول في الفرق بين الحدّ والبرهان**) ص 459، نجد ابن رشد يفسّر قول أرسطو السابق بالكيفيّة التالية: "**وأيضا فإنّ البراهين تركيبها على جهة الحمل، والحدود تركيبها على جهة الاشتراط والتقييّد، فإنّ قولنا في الإنسان حيوان مشّاء ذو رجلين منتصب القامة ليس يحمل واحد من أجزاء هذا القول على صاحبه، وأمّا أجزاء البراهين فهي محمولة بعضها على بعض**".

(1) انظر أرسطو، **التحليلات الثواني**، المقالة الثانية، الفصل الثالث، 90 ب، 20 – 91 أ، 5.

(2) **النصّ الكامل لمنطق أرسطو**، كتاب **أنالوطيقى الثاني** أو كتاب البرهان، المقالة II، الفصل 3 (**الفرق بين الحدّ والبرهان**) ص 558.

" Qu'il n'y a pas démonstration de tout ce dont il y a définition, ni définition de tout ce dont il y a démonstration...qu'on ne peut jamais d'une même chose avoir à la fois définition et démonstration. Il en résulte évidemment que la définition et la démonstration ne peuvent être ni identiques, ni contenues l'une dans l'autre, car autrement leurs sujets seraient dans les mêmes relations". *APo*, II, 3, 91a, 6 - 11.

في تفسيره للمقطع المسهب الذي عرض فيه السطاجيري برنامجه، وهو الفصل الثالث من المقالة الثانية لكتاب **التحليلات الثواني** (90أ ، 35 – 191أ ، 14)، يُقدّم ابن رشد برنامجا آخر يختلف اختلافا طفيفا عن البرنامج الأرسطي الأصلي.

سوف لن نُفصّل القول كثيرا في هذا التفسير فقد سَبَق لبنمخلوف وأن كشف، في مقالهابن رشد: **الحدّ والبرهان** (*Averroès, définition et démonstration*)[1]، منطق النظام الداخلي للتفسير الذي أورده أبو الوليد في برنامجه الجديد.

إنّ هدفنا هو إبداء بعض الملاحظات سواء أتعلّقت بتفسير ابن رشد أو بالعمل الذي أشرنا إليه سابقا. لنبدأ أوّلا بنقد الأصل الذي يبني عليه بنمخلوف تمييزه بين المرحلة الكلّية (l'étape universelle) – كلّ الأشياء المعلومة بالبرهان هل هي بعينها تلك الأشياء التّي نعلمها بالحدود حتّى تكون معلومة بهما من جهة واحدة –والمرحلة الوجودية (l'étape existentielle) – وإن لم يكن كلّ شئ بهذه الصفة فهل يمكن أن يوجد شئ يُعلم بالبرهان والحدّ معا من جهة واحدة أم ليس يوجد شئ بهذه الصفة[2].

إذا كان معيار التمييّز الرشدي ينبني، حسب بنمخلوف، على السَوْر المنطقي (كلّ) في المرحلة الأولى وعلى فعل الوجود (يُوجد) في المرحلة الثّانية، فإنّنا نلاحظ أنّ معيار التمييّز الأرسطي في المسألتين الأولى والثانية يقوم على عكس المعيار الأوّل تماما. لكن يبدو أنّه من الجائز اعتبار المرحلة الثّانية في برنامج أرسطو هي أيضا مرحلة وجودية، على غرار المرحلة الثّانية في البرنامج الذي قدّمه الشّارح الأكبر.

كذلك يمكننا ملاحظة أنّ هناك اختلافا طفيفا بين نظام الحجج المذكور عند أرسطو في الفصل الثّالث من كتاب **التحليلات الثّواني** من جهة، وبين نظام الحجج الذي أثبته ابن رشد في تفسيره للفصل الثّالث من جهة أخرى. مثال ذلك أنّ ما اعتبره الأوّل كحجّة ثانية في المرحلة الأولى، سينظر إليه الثّاني كحجّة رابعة في المرحلة الوجودية[3].

---

(1) Ali Benmakhlouf, *Averroès, définition et démonstration*, dans *Philosophie, philosophie arabe*, revue trimestrielle, numéro 77, Mars 2003, pp. 12 – 22, Les éditions de Minuit, Paris, 2003.

(2) المصدر السابق، ص 14.

(3) يرى بنمخلوف أنّ المرحلة الثانية تتكوّن من خمس حجج. نلاحظ أنّ الحجّة الرابعة – وهي التي تصرّح بأنّ البراهين تتألّف وفق الحمل بينما تتركّب الحدود وفق الاشتراط والتقييّد - هي عينها الحجّة الثانية في المسألة الأولى المذكورة آنفا أثناء عرض برنامج أرسطو.

ب- هل يمكن استنباط الحدّ من خلال البرهان؟

بعد أن بيّنا أنّ الحدّ ليس برهانا، وأنّ العلم الحاصل عن الأوّل ليس بالضرورة مُكافئا للعلم الحاصل عن الثاني، سيسعى ابن رشد الآن إلى رسم المسلك الذي من خلاله يتهيّأ لنا اقتناء الحدود. هل يمكن استنباط الحدّ من خلال البرهان؟

سوف يتحدّد الجواب، سواء عند أرسطو أو عند ابن رشد، بالنفي. وذلك بسبب أنّ البرهان قياس، ولا يتمّ القياس إلاّ بوقوع حدّ أوسط فيه[1]. بتعبير آخر، فإنّنا في القياس نبرهن، بواسطة الحدّ الأوسط، على أنّ هذا المحمول يمكن أن يُقال أو أن لا يُقال على هذا الموضوع. أمّا في الحدّ فإنّ ماهية الشئ منعكسة على الشئ المحدود، بمعنى أنّ الألفاظ المستعملة في حدّ الإنسان مثلا (عاقل، وحيوان، ومشاء...) متعاكسة الواحدة مع الأخرى.

نشير في هذا السياق إلى أنّ تلخيص ابن رشد جاء موجزا جدّا مقارنة بالنصّ الذي يلتقط منه أقاويله (**التحليلات الثواني**، المقالة الثانية، الفصل الرابع، 91أ ، 15 – 91ب ، 12). ولنقدّم مثالا مأخوذا من كتاب أرسطو الأخير يُوضّح لنا هذه المسألة. إذ يبدو أنّه يوجد شكل قياسي يمكنه أن يفيدنا في استنباط الحدود، بشرط أن تكون المقدّمتان، الكبرى والصغرى، والنتيجة جميعها ذاتية. إذا كانت أ (عاقل) داخلة في ماهية ب (الإنسان)، وإذا كانت ب محمولة بالكلّ على ج (حيوان مشاء)، فإنّه ينتج بالطبع عن ذلك أنّ أ هي ذاتية وخاصيّة لـ ج. لنلاحظ بأنّ جميع الألفاظ المستخدمة في هذا القياس مُتعاكسة وذاتية. إنّ السؤال الذي يهمّنا هو هل أنّ النتيجة الحاصلة عن هذا القياس حدّ أم مصادرة على المطلوب (pétition de principe).

ما هو جدير بالاهتمام هو أنّ تلخيص ابن رشد للمقطع المذكور آنفا لا يحتوي على هذا القياس. ربّما يعود سبب إغفال الشّارح الأكبر عن ذكر هذا القياس إلى كونه يُمثّل مصادرة على المطلوب وليس حدّا بالمعنى الدقيق للكلمة. ما معنى مصادرة على المطلوب؟

إنّها خطأ منطقي يحدث حينما تكون النتيجة مضمرة في المقدّمة الصغرى. لذلك كانت النتيجة [أج] في القياس الذي عرضناه سابقا (عاقل محمول بالذات على الحيوان) متضمّنة في المقدّمة الصغرى [بج] (كلّ إنسان هو حيوان مشّاء).

يُقدّم أرسطو مثال اكسنوقراطس (Xénocrate) (وليس مثال أفلاطون كما اعتقد ابن رشد): 1) ما هو لذاته سبب لوجود ذاته هو عدد مُحرّك لذاته. 2) النفس هي لذاتها سبب لوجود ذاتها. 3) إذن

---

[1] انظر **تلخيص كتاب البرهان**، المقالة الثانية، الفصل الرابع (**القول في أنّ لا برهان على الماهية**) ص 460.

النفس هي عدد مُحرّك لذاته[1]. يحتوي هذا القياس وتحديدا في نتيجته على مصادرة على المطلوب وذلك بسبب تعاكس الألفاظ المستخدمة فيه. من ذلك أنّ الحدّ الأكبر (عدد مُحرّك لذاته) و الحدّ الأوسط (ماهو لذاته سبب لوجود ذاته) يدُلّ الواحد منهما على الآخر، ولكن من جهتين مختلفتين لماهية الحدّ الأصغر(النفس).

نستخلص إذن أنّه من غير الممكن استنباط حدّ تام من خلال البرهان. لذلك سيحاول ابن رشد رسم طريق آخر من خلاله يتهيّأ لنا استنباط الجوهر وهذا الطريق سوف يُطلق عليه أرسطو طريقة التقسيم .(méthode par division)

ج- هل يمكن رسم الحدّ من خلال طريقة التقسيم؟

قبل مقاربة هذه المسألة يبدو من المفيد تذكّير القارئ بأنّه سَبَق وأن فحصنا طريقة التقسيم في عملنا الذي خصصّناه للنظر في تطبيق طريقة التقسيم في مقالة الزاي. لقد بيّنا أنّ ابن رشد اعتبر الطريقة مسلكا جدليا يمكّننا ليس فقط من وضع الحدود، وإنّما أيضا من حلّ الشكّ العالق بوحدة الموضوع المحدود[2].

لقد سَبق لأرسطو وأن تعرّض بالنظر في طريقة التقسيم في كتابين: كتاب **ما بعد الطبيعة** (مقالة الزاي)، وكتاب **التحليلات الثواني**.

تتنزّل جهة نظر الكتاب الأوّل في طريقة التقسيم في سياق جدلي، بينما تتنزّل جهة نظر الكتاب الثاني في سياق برهاني.

---

(1) 1) Ce qui a en soi –même la cause de sa propre existence est un nombre se mouvant soi-même.
2) L'âme a en soi-même la cause de sa propre existence.
3) Donc, l'âme est alors dans son essence un nombre qui se meut soi-même.

انظر **التحليلات الثواني**، المقالة الثانية، الفصل الرابع، 91 أ، 35. لقد حافظ ابن رشد على المثال نفسه رغم بعض التغييّرات الطفيفة الطارئة عليه:

1) النفس هي علّة الحياة بذاتها.
2) الشيء الذي هو علّة الحياة هو عدد محرّك لذاته.
3) النفس هي محرّك لذاته.

انظر **تلخيص كتاب البرهان**، المقالة الثانية، الفصل الرابع (**القول في أنّ لا برهان على الماهية**) ص 460.

(2) **"لمّا سال [ارسطو] كيف يكون الحدّ واحدا وهو ذو أجزاء كثيرة وكيف يكون المحدود واحدا والحدّ الدال عليه هو ذو أجزاء كثيرة وشكّ في ذلك يريد أن يجعل مبدأ الفحص عن ذلك عن الحدود التي تعطيها القسمة ليظهر له من ذلك حلّ الشكّ". تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، التفسير43، 2 – 5 ص 950. لقد سبق وأن فحصنا في هذا المقطع في الفصل المخصّص للنظر في الطرق المنطقية التي من خلالها نعرف الجواهر: الطريقة المطبّقة في مقالة الزاي.

ولكن على الرغم من تطبيق شروط البرهان على طريقة التقسيم فإنّ ذلك سوف لن يفضي بنا إلى استنباط حدود تامّة.

أوّلا، لا يمكننا في طريقة التقسيم استنباط شيء مجهول من شيء معلوم كما يحصل في المقاييس المنطقية. ففي التقسيم لا نبيّن بالضرورة أنّ هذه الأشياء موجودة من قِبل أنّ الأشياء الأخرى موجودة، وإنّما هو يكتفي بتسلّم وجود هذه الأشياء.

مثال ذلك أنّه بُغية رسم حدّ للإنسان فإنّه وجب التساؤل أوّلا هل هو حيوان أم هو غير متنفّس. وإذا ما سلّمنا بأنّه حيوان، فإنّنا نتساءل عندئذ هل هو حيوان مشّاء أم سابح.

وإذا ما صرّحنا بأنّه حيوان مشّاء، فإنّنا نتساءل مُجدّدا هل هو ذو رجلين أم ذو أرجل كثيرة. وإذا سلّمنا بأنّه ذو رجلين، نسأل بعد ذلك هل هو مشقوق الرجلين أم غير ذلك.

هكذا تتسلسل طريقة القسمة إلى حدّ الانتهاء إلى آخر فصل من الفصول الذاتية للإنسان وهو كونه مشقوق الرجلين. لذلك يمكننا تجميع جميع ما سلّمنا به فنقول بأنّ الإنسان حيوان، مشّاء، ذو رجلين، مشقوقتين[1].

يمكن أن نخلُص إذن إلى أنّ ما يُميّز القياس مقارنة بطريقة التقسيم هو أنّ الأوّل يستنبط الأشياء ويبرهن عليها بينما الثّانية تسلّم حدود الأشياء وتضعها وضعا. هذا يعني أنّ طبيعة العلم الحاصل عن الأوّل تختلف عن طبيعته الحاصلة عن الثّانية. فبينما يكون علمنا الحاصل من القياس ضروريا – لأنّه ينطلق من علل (المقدّمات الأوّل) ليصل بعد ذلك إلى معلولات (نتائج القياس) وذلك باستخدام الحدّ الأوسط، علّة الضرورة الحادثة في القياس - فإنّه على خلاف ذلك يكون علمنا الحاصل عن طريقة التقسيم علم جدلي، لأنّه يبدأ بالنظر في الأجناس وصولا بالتنازل إلى الفصول الأخيرة التّي تغيب عنها الحدود الوسطى.

---

(1) انظر **تلخيص كتاب البرهان**، المقالة الثانية، الفصل الرابع (**القول في أنّ لا برهان على الماهية**) ص 461 (تحقيق جهامي) وص 125 (تحقيق بدوي). لقد استعنا في تأليف حدّ الإنسان **بتفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، التفسير43 ص ص 950 - 959. كما يمكن العودة أيضا إلى ارسطو:

- Aristote, *Métaphysique*, Z, 12, 1037b, 8 – 1038a, 35.

لنشر أخيرا إلى أنّه على الرغم من كون طريقة التقسيم ليست قياسا بالمعنى الحقيقي، فإنّ ذلك لا يمنع من كون أنّ لها منفعة عظيمة في نظرية القياس عموما[1].

د- هل يمكن استنباط الحدّ من خلال الرسم؟

انطلق ابن رشد في تلخيصه لبداية الفصل السادس لكتاب **التحليلات الثّواني** من إجراء تمييز ضمني بين الحدّ و الرسم. نعرف أنّ الأوّل أتمّ من الثاني وأكمل منه؛ وذلك بسبب أنّ الحدّ قول يدلّ على معنى الشئ الذي به نتبيّن قَوَامه و وجوده، أمّا الرسم فهو قول وجيز مُنبئ عن ذات الشئ وماهيته[2]. يتألّف الأخير من الجنس (genre) والخاصّة (propre): الإنسان حيوان ناطق مائت، هو مُجرّد رسم لفظي لماهية الإنسان وذلك لأنّه لا يستوفي بالتمام جميع المحمولات الذاتية للشئ المحدود.

في تفسيره لمقالة الزاي يفصل ابن رشد فصلا واضحا بين الحدّ والرسم: **"والحدّ ليس هو كلّ قول يدلّ على ما يدُلّ عليه إسم الشئ [أيّ رسمه] بل يجب أن يكون القول مع موافقته للاسم يدلّ منه على**

---

(1) **إلاّ أنّ طريق القسمة وإن كان ليس بقياس فهو نافع جدّا في القياس، وذلك أنّ بها نقف على جميع الأشياء التي يمكن أن توجد للشئ بطريق القياس أو لا توجد". تلخيص كتاب البرهان**، المقالة الثانية، ألفصل الخامس **(القول في أنّ الماهية لا يمكن أن يبرهن عليها بالقسمة)** ص461 (تحقيق جهامي) و ص 125(تحقيق بدوي).

"Averroès souligne que les caractéristiques obtenues par division peuvent chacune être obtenue par moyen terme. Si nous prenons l'exemple de "l'homme est un animal pédestre bipède," il peut se faire que nous démontrions dans un syllogisme que l'homme est un animal, puis dans un autre syllogisme qu'il est pédestre, puis dans un autre encore qu'il est bipède, de sorte que se trouvent" rassemblées pour nous dans les conclusions de ces syllogismes la définition de l'homme, savoir que c'est un animal pédestre bipède". Certes, il faut pour cela satisfaire à certaines conclusions:1) que les genres divisifs prédiqués de la chose soient connus; 2) qu'il n'y ait pas d'erreur dans la manière dont les genres se divisent en différences, c'est-à-dire qu'il n'ait ni ajout, ni retranchement. Si ces conditions sont satisfaites, la définition par division se fait alors sur un mode nécessaire, bien que le chemin emprunté ne soit pas celui du syllogisme..". Ali Benmakhlouf, *Averroès, définition et démonstration*, p. 16.

إنّ القرابة المُشار إليها بين طريقة التقسيم والاستقراء والقياس، في معناه البرهاني، لا تتعلّق بالضرورة الداخلية (مادة المقدّمات) الكامنة في كلّ صيغة من هذه الصيغ، وإنّما تتعلّق أساسا بالضرورة الخارجية (صورة المقدّمات). في مقاله المذكور آنفا يتساءل بنمخلوف لماذا تتراوح طريقة التقسيم عند ابن رشد بين ملمحين مختلفين: ملمح موجب وآخر سالب؟ كيف يمكننا تأكيد الطابع الموجب لطريقة التقسيم والحال أنّ كثيرا من النصوص الأرسطية لا تنفكّ عن ذكر الهِنَات اللاّحقة بها؟ (ص 17) نعتقد أنّ طريقة التقسيم لها بُعد موجب عندما تطبّق في المطالب الجدلية الواردة في مقالة الزاي مثلا. أمّا بُعدها السالب فيظهر حين تطبّق في المطالب البرهانية الواردة في كتاب **التحليلات الثواني** مثلا.

(2) انظر **تلخيص كتاب البرهان**،المقالة الثانية، الفصل السادس **(القول في أنّ الماهية لا يمكن أن يبرهن عليها بالقياس الشرطي)** ص 463 (تحقيق جهامي) و ص 127 (تحقيق بدوي).

المحمولات الجوهرية التّي بها قِوامه"[1]. بعد وضع هذا الفصل وتثبيته سيعمد ابن رشد إلى الفحص في إمكانية استنباط الحدّ من خلال الرسم.

حسب ابن رشد لا يمكننا إطلاقا بيان الحدّ بواسطة الرسم وذلك لسببين على الأقلّ: السبب الأوّل هو أنّ الرسم غير منطبق مع خواصّ شروط الحدود الجوهرية. هذا يعني ضمنيا بأنّنا لا نستطيع استنباط الشيء التّام (الحدّ) من الشيء الأقلّ تمام (الرسم). في **تلخيصه لكتاب النفس لأرسطو** نعثر على إثبات واضح لهذه الفكرة: "**ولمّا كان هذا كانت الحدود التّامة هي التّي يُصار منها لمعرفة الأعرَاض التّامة بسهولة، ولذلك أيّ حدّ لم يُصر منه إلى معرفة أعراض الشيء بسهولة فليس بحدّ وإنّما هو شيء يجري مجرى الكلام الذي لا محصول له**"[2].

أمّا السبب الثّاني فهو أنّ رسم الإنسان من جهة كونه حيوانا ناطقا مائتا لا يمكننا اعتباره مقدّمة كبرى في القياس. ونحن إذا ما اعتبرناه كذلك فسنقع في استدلال خاطئ (المصادرة على المطلوب)يتمثّل في كون المقدّمة الصغرى سوف لن تُعطي إلاّ الحدّ نفسه.

نستطيع أن نخلُص إذن إلى أنّ السبب الذي من وراءه لا نستطيع تبيّن الحدّ باستعمال الرسم لا يمكن أن يُعزى فقط إلى نقص الأخير وعدم كماله، ولكن أيضا إلى انعدم اليقين في القياس المستخدم. يُجمل ابن رشد هذان السببان حينما يُصرّح: "**وكما أنّ حدّ القياس لا يُؤخذ في تبيّن أنّ هذا القول قياس بأنّ يُقال فيه أنّ نسبة إحدى مقدّمتيه إلى الثّانية هي نسبة الكلّ إلى الجزء، كذلك لا يُؤخذ حدّ الحدّ في تبيّن أن هذا القول حدّ**"[3].

هـ- هل يمكن بيان الحدّ من خلال القياس الشرطي؟

كذلك يُصرّح أرسطو بأنّه لا يمكننا استنباط الحدود من خلال ما يُعرف بالقياس الشرطي. ويقدّم مثالا مأخوذا من الأمور المتضّادة. إذا كانت ماهية الشّر تتمثّل في كونه أمرا منقسما في ذاته ومختلفا، وإذا سلّمنا بأنّ حدود الأمور المتضّادة هي متضّادة (تفسير **كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الجيم، التفسير4 ، 19 – 6 ، ص ص 319 – 320)، فإنّه ينتج عن ذلك أنّ ماهية الخير ستتمثّل في كونه أمرا غير منقسم في ذاته

(1) **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، التفسير13، 8 – 10 ص 796.

(2) Averroes', *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*, I, p. 5, a critical edition of the Arabic text with English translation, notes and introduction by Alfred L. Ivry, revised by Muhsin Mahdi, preface Ibrahim Madkour, le Caire, 1994.

(3) تلخيص كتاب البرهان، المقالة الثانية، الفصل السادس (القول في أنّ الماهية لا يمكن أن يبرهن عليها بالقياس الشرطي) ص 463.

وغير مختلف. ولكن استعمال هذه الطريقة في تحديد ماهيات الأشياء قد يسقطنا في اقتراف خطأ منطقي وهو المصادرة على المطلوب. فالعلم بماهية الضدّين (الشّر والخير) والجهل بهما هما على وتيرة واحدة.

بتعبير آخر، إذا كانت ماهية الشّر مجهولة فإنّ ماهية الخير سوف تكون مجهولة كـذلك، وإذا كانـت ماهية الأوّل معلومة فإنّ ماهية الثّاني سوف تكون معلومة أيضا. هكذا نتبيّن أنّ كلا الحدّين مقبولين ومسلّم بهما من قبل الخصم دون أن يكونا مستنبطين من قياس. كذلك يشير ابن رشد إلى أنّ الحـدّ المُتهيّـئ لنـا مـن القياس لا يُحمل على ماهية الشيء.

الباب الخامس

استعمال المنطق في علم ما بعد الطبيعة

الفصل الأوّل

ملامح من استعمال المنطق في علم مابعد الطبيعة

تمهيد

"وذلك أنّ صناعة المنطق تُستعمل استعمالين من حيث هي آلة وقانون تُستعمل في غيرها ويُستعمل أيضا ما تبيّن فيها في علم آخر على جهة ما يُستعمل ما تبيّن في علم نظري في علم آخر وهي إذا أُستعملت في هذا العلم [ما بعد الطبيعة] قريب من المقدّمات المُناسبة." ابن رشد: **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، التفسير2 ، 3 ص 749.

يتنزّل النظر في أوْجُه استعمال المنطق في علم ما بعد الطبيعة عند ابن رشد في إطار عام هو المشاركة[1] القائمة بين مختلف العلوم، العلويّة منها والسفليّة والكليّة منها والجزئيّة، فيما يخصّ جُمْلة من البيانات العلميّة (براهين، ومبادئ، ومقدّمات). وفي هذا السياق، مثّل الشّرح الكبير **لكتاب البرهان لأرسطو** الموضع الأبرز الذي عرض فيه أبو الوليد مفهوم المُشاركة، وبيان شروطها، بل وفي تقديم نماذج علميّة منها.

في مقابل ذلك، نلاحظ الاهتمام المتفاوت الذي أبداه **تفسير ما بعد الطبيعة** لبعض ملامح هذه المشاركة القائمة أوّلا و أساسا بين علميْ الطبيعة وما بعد الطبيعة، ثمّ ثانيا بين صناعتيْ المنطق وما بعد الطبيعة. ولكن على الرغم من كثافة سُمك التخوم التّي تربط بين العلمين الأوليّن، والتّي ما فتئ ابن رشد يشير إليها وينظر فيها، فإنّ سياق البحث الراهن يضطّرنا إلى الاهتمام بأوْجه استعمال المنطق في علم ما بعد الطبيعة[2].

1- ملامح من مُشاركة العلوم والصنائع:

أ- مفهوم المُشاركة وشروطها:

يعود مفهوم المُشاركة بجذوره الأولى إلى الفيثاغوريّين الذين ذهبوا إلى القول بأنّ هناك مشاركة بين الأعداد و الموجودات، أيّ تشابها بين طبيعة الأمور الرياضية المُجرّدة (الأعداد) وطبيعة الأمور الطبيعية

---

(1) نظر ابن رشد، **شرح كتاب البرهان**، المقالة الأولى، الفصل السابع (**لا يمكن الانتقال من جنس إلى جنس آخر**)، ص 285.

(2) لقد سبق وأنّ خصّصنا سابقا عملا متعلّقا بتقاطع العلوم الجزئية مع علم ما بعد الطبيعة. وفي هذا العمل حاولنا جاهدين – وإن بصورة إجمالية – استقصاء النظر في التخوم القائمة بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي.

المحسوسة (الموجودات)[1]. غير أنّ هذا المعنى الرياضي الفيثاغوري يختلف عن المعنى الذي نريد بيانه عند ابن رشد.وليس المقصود بالمشاركة أيضا ذلك المعنى الميتافيزيقي الذي قدّمه أرسطو في كتاب **النفس**، المقالة الثّانية، الفصل الرابع، حين ذكر طبيعة مشاركة الأجسام الفاسدة وتشبّهها بالجسم الإلهي الأزلي[2].

إنّ الدلالة التّي تهمّنا من مفهوم المُشاركة عند أبي الوليد سوف تكون محصورة في الصلات الحميمة القائمة بين مختلف العلوم النظرية والعملية أو حسب عبارة ابن رشد نفسه، في **شّرح كتاب البرهان**، في التعاون المُتبادل بين جميع العلوم والصنائع بغضّ النظر عن اختلاف موضوعاتها، وتفاوت رتبها، وتباين طبائعها.

إذا كانت المشاركة تعني على وجه التخصّيص شَبَكة العلاقات الداخلية الرابطة بين العلوم، والتّي يتمّ بمقتضاها بيان مسارات تغذّي العلوم من بعضها البعض، فإنّ هذه الشّبَكة تخضع في تحققها إلى جملة من الشروط الابيستمولوجية. إنّ كلّ غياب أو عدم احترام لهذه الشروط هو خرق لقواعد المُشاركة العلمية وضوابطها المتفق عليها بل ونفي لفكرة شرعيّة المشاركة بالأساس. ومن بين أهمّ هذه الشّروط نكتفي هنا بذكر شرطين مهمّين ومشهورين.

أوّلا، عدم إمكان نقل البراهين من صناعة إلى صناعة إذا ما كانت هاتان الصناعتان ناظرتين في أجناس مختلفة الطبائع. من الواضح أنّنا نقصد بهذا الشّرط مبدأ عدم تواصل الأجناس الذي سيستثني منه ابن رشد بعض الإمكانيات.

ثانيا، إنّ إعطاء الأسباب في جميع العلوم النظرية والعملية لا يكون إلاّ باتجاه واحد غير عكسي: من قبل العلوم الكليّة نحو العلوم السفليّة. إنّ احترام هذين الشّرطين من قِبل صاحب البرهان يجعل من فكرة مُشاركة العلوم ومسارات تغذّيها من بعضها البعض أمرا مشروعا في صرح البناء العلمي الرشدي. هذه المسارات التّي ستبدو متجليّة في عدّة أشكال:

1- يتعلّق الشكل الأوّل باتفاق أو تشارك العلوم النظرية في موضوعات النظر وذلك سواء أكانت هذه العلوم كليّة أم جزئيّة. ونعثر في **شّرح كتاب البرهان** على نموذجين دالين على الشّكل الأوّل: **أ)** يمكن لبعض الصنائع الكليّة أن تتشارك في موضوع نظر كلّي واحد، ولكنّها تختلف من جهات الأغراض. **ب)** يمكن لبعض الصنائع الجزئية أن تتشارك في موضوعات نظر مخصوصة متكثّرة، ولكنّها تختلف من جهة أنحاء النظر.

---

(1) انظر ترجمة نظيف ابن أيمن لمقالة الألف الكبرى، الفقرة6، 11 ص 65 الواردة في **تفسير ما بعد الطبيعة**، فقد استخدم ألفاظا من قبيل الاشتراك، والتشابه، وعلى طريق التشبيه...

(2) انظر أرسطو، كتاب **النفس**، المقالة الثانية، الفصل الرابع، 415 ب، 5.

2- يتعلّق الشّكل الثّاني من المشاركة بالتناوب الذي نلاحظه في بعض الأحيان بين الصنائع العلوية والسفلية في عمليات الأخذ والإعطاء. ويمكن هنا تقديم نموذجين دالين على الشّكل الثّاني: أ) تُعطي الصنائع النظرية السفلى للصنائع النظرية العليا مبادئها وعدد هذه المبادئ بينما في المقابل (ب) تأخذ الصنائع النظرية السفلى من الصنائع النظرية العليا الأسباب.

3- يتعلّق الشّكل الثّالث من المشاركة بانتقال المصطلحات من علم نظري إلى آخر. سنعرض لاحقا ثلاث نماذج تشترك في استعمال جُملة من المفاهيم ولكنّها تختلف من جهة غرض كلّ واحد منها: أ) استعمال تناسبي غرضه تفصيل دلالات المفاهيم (علم ما بعد الطبيعة). ب) استعمال بنوع اشتراك الإسم غرضه تمييز دلالات المفاهيم (العلم الطبيعي). ج) استعمال بنوع تقديم وتأخير غرضه النظر في المفاهيم (المقولات) من حيث هي ألفاظ دالّة تُوقع المعنى في النفس (علم المنطق).

ب- نماذج من المشاركة:

- النموذجان الأوّل والثّاني من الشكل الأوّل من المشاركة:

تمثّل صناعتا الجدل والحكمة نموذجا دقيقا للبرهنة على الشّكل الأوّل من المشاركة. إنّهما علمان كليّان ناظران في موضوع كلّي واحد هو الوجود المطلق و لواحقه الذاتية. غير أنّ اشتراكهما من جهة الموضوع يجب أن لا يُخفي عنّا أنّهما وهما ينظران في الوجود الواحد فإنّهما يختلفان من جهة غرض كلّ واحد منهما.

فإذا كانت غاية صناعة الحكمة هي الوقوف على معرفة الموجودات معرفة برهانية، فإنّ غاية صناعة الجدل هي الوقوف على معرفة الموجودات معرفة مشهورة تفيد الغَلَبة: **إنّ الفرق بين صناعة الجدل وصناعة الحكمة، وإن كانتا تشتركان في النظر في الأمور العامّة - إنّ صناعة الجدل ليست تقصد لفحصها غاية معروفة سوى الغَلَبة، وصناعة الحكمة تقصد غاية معروفة وهي معرفة الموجودات بأقصى أسبابها و بما هي موجودة**"[1].

يتعلّق النموذج الثّاني بمشاركة قائمة هذه المرّة بين صناعات جزئية وصناعة كليّة هي الرياضيات، والعلم الطبيعي، وعلم ما بعد الطبيعة. بالرغم من أنّ جميع هذه العلوم مشتركة في النظر في الموجود أو في بعض أجزاء هذا الموجود، فإنّها في واقع الأمر تختلف اختلافا كبيرا في جهات نظرها فإذا ما كانت جهة نظر الرياضيات والعلم الطبيعي ذاتيّة ومخصوصة، فإنّ جهة نظر علم ما بعد الطبيعة لن تكون إلاّ كليّة وعاميّة:" **إنّ لعلم واحد [ما بعد الطبيعة] من العلوم النظر في الهويّة على كُنهها و النظر في الأشياء التّي هي للهويّة بذاتها وليس هذا لعلم واحد من العلوم التّي يُقال إنّها جزئية لأنّه ليس لعلم من العلوم الجزئية النظر في**

(1) شرح كتاب البرهان، المقالة الأولى، الفصل الثاني عشر (السؤال العلمي) ص 328.

الكليّة الهويّة على كُنهها بل للعلوم الجزئية النظر في العَرَض الذي يَعرض لجزء من أجـزاء الهويّـة منفـصلا منها[1].

- النموذجان الأوّل والثاني من الشّكل الثاني من المشاركة:

يُخطىء من يظنّ بأنّ وظيفة علم ما بعد الطبيعة متوقفة على الوضع مثـل وضـع المبـادئ المعقولـة الأوّل أو وضع الحدود التي لا يقوم عليها برهان لبقية العلوم السفلية. بالرغم من رتبة الرئاسة التي تشغلها صناعة ما بعد الطبيعة في سلّم إحصاء العلوم عند أرسطو فإنّنا نلاحظ بأنّها قد تضطّر في بعض الأحيـان إلى التسلّم من صناعات خسيسة أدنى منها جُملة من الأمور.

من بين هذه الأمور نجد المبادئ المفارقة وهي الجواهر الأوّل البريّة من المـادة والهيـولى. دون أدنـى شك، تمثّل المبادئ الأخيرة موضوع نظر العلم الإلهي بامتياز. ولكن هل هذا العلم هو الذي يـستنبط وجـود المبادئ المفارقة وعلى كمّ عدد هي أم أنّ بيان مثل هـذه الأمـور يعـود في الحقيقـة إلى علـوم أخـرى تتكفّـل بإعطاء وجودها وعددها؟

يُؤكّد ابن رشد بأنّ وجود المبادئ المفارقة ليست من مُهمّة الفيلسوف فهو يتـسلّمها موجـودة مـن صاحب العلم الطبيعي الذي بدأ فحصه في الموجودات انطلاقا من الجـواهر المحـسوسة وصـولا إلى الجـواهر المفارقة. أمّا بيان عدد هذه المبادئ فيتسلّمها الميتافيزيقي أيضا ولكن هذه المرّة مـن علـم التعـاليم: "**إنّنـا نـرى الصناعة الجزئية المتأخّرة تُعطي مبادئ الصناعة العامّة التي تحتها، مثلما يُعطي العلـم الطبيعـي والتعـاليمي مبادئ في العلم الإلهي، فإنّ الأمور المفارقة إنّما يتسلّم صاحب العلم الإلهي وجودها مـن صـاحب العلـم الطبيعي، ويتسلّم عددها من صاحب علم الهيئة التعاليمي**"[2].

في مقابل تسلّم العلم الكلّي العام من العلوم الجزئية الخاصّة وجود المبادئ وكم عدد يُقـال عليهـا نلاحظ بأنّ إعطاء السبب (لِمَ هو le pourquoi) في الـصنائع لا يـتمّ إلاّ مـن خـلال صـناعة علويّـة نحـو صناعة أخرى تكون سفليّة. مثال ذلك أنّ السبب الموجـود في صـناعة الموسـيقى، وهـي صـناعة أدنـى مـن صناعة العدد في سلّم رُتب العلوم التعاليمية، إنّما أعطاه لها علم العـدد: "**مثـال ذلـك أنّ صـناعة الموسـيقى تُوقف على النغم المتفّقة، أعنّي على وجودها، ثمّ تُعطي السبب فيها من قِبل صناعة العـدد. فـإنّ صـاحب صناعة الموسيقى إذا قيل له: لِمَ صار هذا التألّيف موافقا؟ قال: لأنّه على نسبة الضعف، أو الزائد ربعـا أو ثلثا**"[3].

---

(1) **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الجيم، الفقرة I 6، ص 296.

(2) **شرح كتاب البرهان**، المقالة الأولى، الفصل السابع (**لا يمكن الانتقال من جنس إلى جنس آخر**)، ص 285.

(3) المصدر السابق، المقالة الأولى، الفصل التاسع (**مبادئ البرهان الخاصّة وغير القابلة للبرهنة**)، ص 295.

- النماذج الأوّل والثّاني والثّالث من الشّكل الثّالث من المشاركة:

تتعلّق النماذج الأخيرة من المشاركة بين العلوم بكيفيّة انتقال دلالات المصطلحات من علم إلى آخر. ونظرا إلى أنّ قائمة المصطلحات العلمية المستخدمة في جميع العلوم طويلة نسبيا، حاولت مقالة الدّال أن تحصرها في ثلاثين مُفردة، فإنّنا سوف نقتصر على عرض أنحاء نظر ابن رشد في مصطلح الجوهر داخل ثلاثة علوم نظرية هي: علم ما بعد الطبيعة، والعلم الطبيعي، وعلم المنطق.

يَعرض ابن رشد في تمهيده لتفسير الفصل الأوّل من مقالة الدّال لأرسطو[1] تمييزا مهمّا بين ضربين من المُعالجة العلميّة للمصطلحات: الضرب الأوّل خاصّ بعلم ما بعد الطبيعة وهو مُعالجة تناسبيّة (وهي المُعالجة التّي تُعرف في صناعة المنطق بالتّي تُقال بتقديم وتأخير)، أمّا الضرب الثّاني فخاصّ بالعلم الطبيعي وهو مُعالجة تُقال بنوع اشتراك الاسم.

هذا يعني أنّ المصطلح الواحد الذي نجده مُستخدما في **السماع الطبيعي**، و في **تفسير ما بعد الطبيعة**، وفي **تلخيص كتاب المقولات** يجب أن لا يُحمل على جهة النظر نفسها أو على الغرض نفسه، بل أن يُحمل وفق طبيعة ضرب المُعالجة العلميّة التّي تُناسب ذلك العلم.

تخضع جميع المصطلحات الواردة في مقالة الدال، وهي جزء من علم ما بعد الطبيعة، إلى دراسة تناسبية تقوم أوّلا على تفصيل القول في مختلف معاني المصطلح الواحد، ثمّ محاولة إرجاع هذه الدلالات إلى معنى أوّل هو أحقّ بإسم المعنى الأصلي، على أنّ علاقة بقية المعاني بهذا المعنى الأوّل إنّما يجب أن تُنسب إليه بنسب مختلفة في القرب والبعد.

مثال ذلك مصطلح الجوهر فهو يُقال على معاني كثيرة: أوّلا على الأجسام البسيطة (العناصر الأربعة)، ثانيا على الأجسام التّي تتركّب منها هذه العناصر كالنبات، والحيوان، والإنسان...، ثالثا على أشخاص الجواهر المشار إليها مثل قولنا زيد وعمرو (الجواهر الأوّل)، رابعا على الأنواع والأجناس العالية مثل قولنا الإنسان والحيوان (الجواهر الثواني)، خامسا على الحدّ الذي يُعرّف ماهية الشئ[2].

إذا ما كانت مختلف هذه المعاني للفظة الجوهر هي موضوع نظر علم ما بعد الطبيعة، فإنّ هناك معنى واحدا أحقّ بالوجود من سائر المعاني وأوْلى باسم الجوهر وهو الجوهر المقول على معنى صورة الشئ وحدّه. هكذا إذن ينبغي أن يُحمل الجوهر في علم ما بعد الطبيعة على معنى الجوهر المُحدّد لطبيعة الشئ أيّ حدّه (موضوع مقالة الزاي)، وعلى الجوهر الأوّل المفارق للمادة أيّ الله سبحانه (موضوع مقالة اللاّم).

---

(1) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الدال، التفسير1، 2 – 11 ص ص 475 – 476.

(2) المصدر السابق، التفسير15، 8 – 1 ص ص 564 – 567. يمكن العودة أيضا إلى **تلخيص ما بعد الطبيعة** لابن رشد، المقالة الأولى، الفقرة8، ص ص 11 – 12.

ولكن قد يعترض البعض في هذا السياق ويقول مُسلّما بأنّ علم ما بعد الطبيعة إنّما ينظر كذلك في الجواهر المحسوسة المشار إليها وهي التي تمثّل موضوع نظر العلم الطبيعي. فما عسى يكون ردّنا على هذا الاعتراض الوجيه؟

كما أشرنا إلى ذلك سابقا فإنّ مصطلح الجوهر مصطلح مشترك بين العلمين الطبيعي وما بعد الطبيعي غير أنّ نحو نظر كلّ منهما في الجوهر يختلف من موضع إلى موضع. فالميتافيزيقا وإن استخدمت الجوهر في معناه الطبيعي- المقالات الأولى من كتاب **ما بعد الطبيعة** - فإنّها تستخدمه كتوطئة لما تُريد أن تقوله في الجوهر في معناه الميتافيزيقي (مقالة اللام). وهي تنظر فيه من جهة ما هو جوهر قائم بذاته يُؤدّي إلى معرفة الجوهر الأوّل. أمّا جهة فحص العلم الطبيعي في الجوهر فيجب أن تُأخذ من جهة ما هو جسم طبيعي موجود ساكن أو مُتحرّك.

ولكن الاختلاف بين هذين العلمين في استعمالهما للمصطلحات يبدو أعمق من مُجرّد اختلاف في جهات النظر. إنّه اختلاف حسب ما نرى يلامس الجنس الذي أخذ عليه المصطلح ذاته. فلئن أخذ الجوهر في ما بعد الطبيعة على الجنس المَقُول بتناسب، فإنّه قد أخذ في العلم الطبيعي على الجنس المَقُول باشتراك الاسم. وإذا ما سلّمنا بأنّ طبيعة المحمولات في الجنس الأوّل ذاتيّة (حمل على) وفي الجنس الثّاني ليست ذاتيّة (حمل في)، فإنّه ينتج عن ذلك ضرورة بأنّ المصطلحات المستخدمة في علم ما بعد الطبيعة تُستخدم في جنس تناسبي أكثر برهانية من الجنس المشترك الذي يستخدم فيه العلم الطبيعي المصطلحات نفسها.

بعد أن عرضنا أوْجُه اختلافات انتقال مصطلح الجوهر من العلم الطبيعي إلى علم ما بعد الطبيعة، نريد الآن بيان الاختلاف الذي قد يطرأ على هذا المصطلح إذا ما نقلناه إلى علم نظري آخر هو علم المنطق. إنّ المعنى الأوّل الذي يهُمّ كتاب **المقولات** من لفظة الجوهر ليس الجوهر باعتباره حدّا وماهية لشيء ما، وليس كذلك الجوهر باعتباره جسما طبيعيا، وإنّما الجوهر "**الذي لا يُقال على موضوع ولا هو في موضوع مثل هذا الإنسان المُشار إليه والفرس المُشار إليه (...) والأنواع التّي توجد فيها الأشخاص على جهة شبيهة بوجود الجزء في الكل، وأجناس هذه الأنواع أيضا**"[1].

يُحمل معنى الجوهر في علم المنطق إذن على ما يُعرف في صناعة البرهان بالجوهر الأوّل (الذات أو الحامل) والجوهر الثّاني (النوع والجنس العالي). أمّا بالنسبة إلى الجنس الذي يُقال عليه الجوهر في **المقولات** فهو الجنس نفسهُ الذي قيل عليه الجوهر في ما بعد الطبيعة إلاّ أنّه يُعرف في المنطق باسم الجنس المقول بتقديم وتأخير لا باسم الجنس المقول بتناسب[2]. ولكن على رغم مشاركة هذين العلمين في الجنس

---

(1) **تلخيص كتاب المقولات**، الجزء الثاني، القسم الأوّل، الفصل الأول، 5 – 15 ص 17.

(2) أنظر **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الجيم، التفسير2، 1 ص 303.

المقول عليه اسم الجوهر فإنّ علم ما بعد الطبيعة يَأخُذ الجوهر كموجود، بينما يَأخُذه المنطق من جهة ما هو دالّ على معنى معقول حادث في النفس.

2- ملامح من استعمال المنطق في علم ما بعد الطبيعة:

يَمِيل ابن رشد في تعريفه للمنطق إلى اعتباره آلة للعلوم أكثر من اعتباره صورة لها. قصد الوقوف على فهم دقيق لهذا المَيْل الرشدي في تعريفه للمنطق ينبغي علينا الاستظهار بالتمييّز الكلاسيكي بين النظر إلى المنطق من جهة كونه صورة العلم وبين النظر إليه من جهة كونه آلة تُستخدم في العلم.

بينما تعني عبارة "المنطق صورة العلم" أنّ العلوم تبدأ بأخذ التأليفات القياسية في مستواها الشكلاني الصرف، وهي التي تُسمّيها مقالة الجيم جُملة البيانات المنطقية الجوفاء، ثمّ تعمل بعد ذلك على شحنها بمضامين معرفية، فإنّ عبارة "المنطق آلة العلم" تعنّي أنّ العلوم تستظهر بالمنطق من جهة قوانينه، وشروطه ، وآلاته، وسباراته وذلك قصد بلوغ اليقين.

من بين العلوم المُستظهرة بالمنطق كاستعمال نجد علم ما بعد الطبيعة. إلاّ أنّ استعمالها له يتراوح بين وجهين رئيسيين هما: استعمال خاصّ فيه تكون آليات المنطق من مقدّمات، وشروط، وأقيسة، وحدود مختلطةبالمضمون المعرفي لعلم ما بعد الطبيعة، واستعمال يمكن أن نُسمّيه بأنّه أصولي لأنّه استعمال يُكتفى فيه بالعودة إلى الأصول العامّة التّي أُسْتنبطت في صناعة البرهان وأخذها على جهة كونها مصادرات وأصول موضوعة وضعا ثمّ التذكّير بها بعد ذلك في علم ما بعد الطبيعة.

يقول ابن رشد في **تلخيص ما بعد الطبيعة** راسما بكلّ دقة ووضوح هذين الوجهين من الاستعمال: "**وذلك أنّ الأمور التّي تبيّنت في صناعة المنطق تُستعمل كما قيل في غير ما موضع على نَحْوَيْنِ: إمّا من حيث هي آلات وسبارات وقوانين تُسدّد الذهن وتُحذّره من الغلط، وهو الاستعمال الخاصّ بها، وإمّا أن تُؤخذ تلك الأمور التّي تبيّنت هنالك على أنّها جزء صناعة برهانية، فتُستعمل في صناعة أخرى على جهة المصادرة والأصل الموضوع على ما شأنه أن تشترك الصنائع البرهانية في أن يستعمل بعضها ما بُرهن في بعض، مثال ذلك تسلّم صاحب صناعة النجوم التعليمية من المهندس أنّ نصف القطر مساو لضلع المسدس**"[1].

قبل الشروع في بيان أنحاء استعمال المنطق في علم ما بعد الطبيعة نودّ إبداء بعض الملاحظات العالّقة بعبارة ابن رشد الأخيرة.

---

(1) **تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد**، المقالة الثانية، الفقرة3، ص ص 34 - 35.

أوّلا، لئن كان مصدر النَحْو الثاني من استعمال المنطق (الاستعمال الأصولي) يرتكز أساسا على الأصول التّي تبيّنت في كتاب **البرهان**، فإنّ مصدر النَحْو الأوّل من استعمال المنطق (الاستعمال الخاصّ) لا يكتفي بالاستناد على ما ورد موضوعا في الكتاب الأخير، وإنّما يستند أيضا على الأمور التّي تبيّنت في كتاب **القياس**.

ثانيا، إنّ غاية الاستعمال الخاصّ للمنطق هو تسدّيد الذهن نحو اليقين و تجنيبه الوقوع في الوهم، أمّا غاية الاستعمال الأصولي للمنطق فتتمثّل في تخريج العلوم تخريجا برهانيا وذلك بتغذيتها بأصول علميّة أكثر برهانيّة منها.

ثالثا، إنّ الاستعمال الأصولي للمنطق ليس خاصّا بالصنائع البرهانية، كما يُوحي بذلك المثال الذي قدّمه ابن رشد حول تسلّم صناعة النجوم بعض الأمور المنطقيّة التّي تبيّنت في صناعة الهندسة، وإنّما نجده كذلك مُستعملا في علم ما بعد الطبيعة وهو كما نعلم أبعد العلوم عن الصنائع البرهانية.

يُمكننا إثبات الملاحظة الأخيرة من كلام أورده ابن رشد في مقالة الزاي قريب جدّا من عبارته المذكورة سابقا: "**وذلك أنّ صناعة المنطق تُستعمل استعمالين من حيث هي آلة وقانون تُستعمل في غيرها ويُستعمل أيضا ما تبيّن فيها في علم آخر على جهة ما يُستعمل ما تبيّن في علم نظري في علم آخر وهي إذا أُستعملت في هذا العلم [ما بعد الطبيعة] قريب من المقدّمات المُناسبة**"[1].

أ- الاستعمال الخاصّ للمنطق في علم ما بعد الطبيعة:

قبل حدّ النَحْو الأوّل من استعمال المنطق في علم ما بعد الطبيعة نُريد رفع الالتباس أو الخلط الذي قد يقع فيه القارئ بين مصطلحين هما: "الاستعمال الخاصّ للمنطق" و"المنطق الخاص بكلّ صناعة". الأوّل هو ضرب من ضروب استعمال العلوم و الصنائع للمنطق، أمّا الثّاني فقد كنّا قد عنينا به سابقا جنس النظر الأوّل الذي تحتويه كلّ صناعة، وهو جنس يهتمّ بالنظر في جُملة الأمور المنطقيّة الصوريّة مثل جهات استعمال الحدود، والبراهين، والمسائل الغامضة... وذلك تمييزا له عن جنس النظر الثّاني المُتكفّل بتحديد المضمون المعرفي للصناعة.

على الرغم ممّا تبدو عليه كلمة المنطق من هلاميّة والتباس في هذا السياق (لا تنحصر لفظة المنطق عند ابن رشد في كتاب الجدل فحسب وإنّما تشمل أيضا جميع الكتب الثمانية التّي تُعرف بالارغانون)، إلاّ أنّنا نلاحظ أنّ أبا الوليد أثناء حديثه في وُجُوه استعمال العلوم للمنطق نراه يأخذ المصطلح الأخير وفق دلالة مخصوصة ومقيّدة هي صناعة البرهان التّي يمثّلها كتاب **التحليلات الثّواني**. على أنّ هذه الملاحظة لا تعني أنّ

---

[1] ابن رشد،**تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، التفسير2، 3 ص 749.

علم ما بعد الطبيعة مُكتف باستعمال الأمور المنطقيّة التي تُبيّنت في كتاب البرهان بل نراه في بعض الأحيان يستعمل الأصول المنطقية التي استُنبطت في كتابيْ **المقولات والعبارة**[1].

سنوجّه نظرنا الآن إلى جُملة الأمور المنطقيّة التي تبيّنت أوّلا في صناعة البرهان، ثمّ استُعملت بعد ذلك استعمالا خاصّا في علم ما بعد الطبيعة. لقد كان وجه الاستعمال الخاصّ للمنطق مركّزا أساسا على البيانات المنطقيّة من حيث هي آلات، وسبارات، وقوانين مهمّتها تسديد الذهن وتحذيره من الوقوع في الخطأ. ولكن ماذا نقصد بالآلات؟ وما هي ملامح استخداماتها في علم ما بعد الطبيعة؟

آلات المنطق هي المقاييس، والحدود، والبراهين، والمقدّمات، والتصوّر، والتصديّق... وهي جميعها قوانين نظر عامّة ومُشتركة عُرضت في صناعة البرهان على نحو برهاني ويُمكنها أن تُنقل إلى صنائع أخرى كالجدل، والخطابة، وما بعد الطبيعة، وتُعرض على نحو ليس ببرهاني.

سنقدّم نماذج من استعمال المقاييس المنطقيّة في علم ما بعد الطبيعة وسنحاول إرجاع كلّ مقياس إلى الشّكل الذي ينطوي تحته، وغايتنا في ذلك التثبّت في طبيعة "المقاييس الميتافيزيقيّة" هل هي مقاييس طبيعيّة برهانيّة تامّة أم هي مقاييس صناعيّة جدليّة ناقصة؟

*** قياس الشكل الأوّل: مقالة الجيم، التفسير2، 18 ص 307:**

- المقدّمة الأولى: يُقال الموجود بنوع من أنواع النسبة.
- المقدّمة الثانية: كلّ ما يُقال بنوع من أنواع النسبة النّاظر فيه علم واحد.
- النتيجة: إنّ النّاظر في الموجود هو علم واحد وهو علم ما بعد الطبيعة.

يتنزّل سياق القياس في إطار برهنة ابن رشد على أنّ الموجود يجب أن يكون موضوع نظر علم واحد هو علم ما بعد الطبيعة. قبل بيان الوضع الذي يَشغله الحدّ الأوسط في ترتيب بقية الحدود نودّ الإشارة إلى أنّ محمولات الجنس المقول عليه موضوع علم ما بعد الطبيعة، وهو الجنس المقول بتناسب، هي محمولات ذاتيّة. وهو أمر يُوحي بأنّ القياس المُستخدم سوف يكون أقرب إلى الطبيعة منه إلى الصناعة.

إنّ ما يُؤكّد هذا الإيحاء هو مجيء الحدّ الأوسط محمولا على الطرفين الأصغر والأكبر. فمادة القياس "النسبة" (الحدّ الأوسط) قد أتت محمولة على مواده "الموجود" (الحدّ الأصغر)، و"علم ما بعد الطبيعة"

---

[1] انظر إلى استظهار ابن رشد في علم ما بعد الطبيعة بمعنى الجواهر الثواني وهو المعنى الذي سبق وأن بيّنه في الفصل الثاني من كتاب **المقولات** (**تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، التفسير3، 17 ص 751). كذلك استظهاره بحدّ القول الذي سبق وأن تبيّن في **باري ارمينياس** - **كتاب العبارة** - (**تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، التفسير33، 3 ص 891).

(الحدّ الأكبر). ونحن لو نزعنا القياس من مواده وبدّلناها بالحروف لتحصّلنا على صورة قياس طبيعي مُنتج بالضرورة ينضوي ضمن الشّكل الأوّل:

- ثُقال أ على ب
- كلّ ب هي ج
- إذن أ هي ج

*** قياس الشّكل الثّاني: مقالة الزاي، التفسير45 ، 6 ص 963:**

- المقدّمة الأولى: ينبغي أن يكون الجوهر الأوّل خاصّا بشخص الجوهر المشار إليه.
- المقدّمة الثّانية: الكلّي (الجوهر الثّاني) ليس خاصّا.
- النتيجة: إنّ الكلّي ليس بجوهر خاصّ.

من جهة الكمّ جاءت جميع هذه المقدّمات مهملة، أيّ غير مقرونة بأسوار لا كليّة ولا جزئيّة، أمّا من جهة الكيف فقد جاءت الأولى مُوجبة بينما الثّانية والثّالثة سالبتان. ونحن إذا ما أردنا بيان الشّكل الذي ينطوي تحته هذا القياس فإنّه يجب علينا النظر في الترتيب والوضع الذي يأخذه الحدّ الأوسط في بقية الحدود أقصد الحدّين الأصغر والأكبر.

من الواضح أنّ الطرف الأوسط وهو هنا "الخاصّ" موضوعا على الطرفين الأصغر والأكبر وهما على التّوالي: "الجوهر الأوّل" و"الكلّي".إنّ الحدّ الأوسط (الخاصّ) محمول في المقدّمة الأولى على الحدّ الأصغر (الجوهر الأوّل) بإيجاب بينما هو محمول في المقدّمة الثّانية على الحدّ الأكبر (الكلّي) بسلب.

يدُلّ الوضع الذي شغله الحدّ الأوسط في القياس، بمجيئه موضوعا على الحدّين الآخرين، على أنّه يندرج ضمن الشّكل الثّاني وهو كما نعرف شكل مُنتج طبيعي مطابق للفطرة:

- أ هي ب
- ج ليست ب
- إذن ج ليست أ

*** عكس القضايا ووضع الشّروط: مقالة الباء، التفسير3 ، 15 ص 186 ومقالة الزاي، التفسير28 18، ص ص 868 - 869:**

نعثر في تفسير ما بعد الطبيعة وتحديدا في مقالتيْ الباء و الزاي على وجه آخر من الاستعمال الآلي للمنطق. ذلك أنّ آليات ابن رشد في البرهنة لا تقف عند استعمال الأقيسة والضمائر فحسب وإنّما نراه

يتجاوز ذلك إلى تقديم أشكال أخرى من القوانين والآليات المنطقية. في مقالة الباء يستخدم أبو الوليد آليّة عكس القضايا فهو يأتي مثلا بمقدّمة جدلية مشهورة كالتّي تصرّح بأنّ العلّة الغائية موجودة في الأمور الإلهية غير المُتحرّكة ثمّ يَقوم بعكسها ليعتبرها صادقة أيضا وهي قولنا بأنّ العلّة الغائية موجودة أيضا في الأمور الطبيعية المُتحرّكة[1].

أمّا في مقالة الزاي فيستخدم ابن رشد آليّة أخرى تقوم على تصحيح المقدّمات من خلال وضع شروط تُخرّجها إخراجا برهانيا. ولئن كانت آلية التصحيح والتعديل أكثر ما تكون متواترة عند ابن رشد في سياق عرضه المقدّمات التّي وضعها شرّاح أرسطو كالاسكندر الأفروديسي، وتامسطيوس، وابن سينا، فإنّنا سنكتفي هنا بتقديم مثال واحد واضح.

يأخُذ ابن رشد المقدّمة الكليّة من علم الحياة: إنّ الأشياء تتوالد عن مثيلتها بالصورة بمعنى أنّ كلّ نوع يَلِد نوعا مثله كقولنا مثلا بأنّ الإنسان يَلِد إنسانا. غير أنّ ما قد يحدث في الطبيعة في بعض الأحيان يُكذّب هذه المقدّمة ويشكّك فيها من ذلك أنّ البغل يتولّد عن الفرس والحمار. لذلك يجب تصحيح المقدّمة السابقة وذلك بإدخال شرط عليها وهو أنّ الإيلاد المقصود على وجه التحديد ليس ذلك الذي يقع بطريق العَرَض وضدّ الطبيعة[2].

*** قياس الشّكل الثّاني: مقالة اللاّم، التفسير41 ، 10 ص 1627:**

- المقدّمة الأولى: المُحرّك الأوّل له قوّة غير متناهية.
- المقدّمة الثّانية: كلّ جسم أو قوّة في جسم متناه.
- النتيجة: إنّ المُحرّك الأوّل ليس في جسم متناه.

يتعلّق القياس ببيان صفات المُحرّك الأوّل وتحديدا صفة انتفاء كونه قوّة في جسم وأنّه جسم وعِظم ما.ولقد بيّنا أنّ طبيعة حمل الصفات على الذات الإلهية تختلف عن طبيعة حمل المحمولات في القضايا

---

(1) انظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الباء، التفسير3، 15 ص 186.

(2) **إنّ كلّ نوع يَلِد نوعا مثله مثل الإنسان يَلِد إنسانا إن لم يكن الايلاد بطريق عرضي وعلى غير الطبيعة مثل البغل الذي يتولّد عن الفرس والحمار(...) وإنّما أتى بهذا ليصحّح المقدّمة الكليّة القائلة إنّ الشئ يتولّد عن مثله بالصورة وذلك أنّه قد يشكّ على هذه المقدّمة بالحيوانات المتقاربة الأنواع التي يتولّد عن جماعها حيوان بالنوع مثل الفرس و الحمار الذي يتولّد عنهما البغل والشرط الذي يصحّح هذه المقدّمة أن يقال إنّ كلّ متولّديولد تولّدا طبيعيا أيّ توليدا غير منقطع فإنّه إنّما يتولّد عن مثله".** ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، التفسير28، 15 – 4 ص ص 868 – 869.

الحملية الجوهرية. وَوَجْهُ الاختلاف بين الحملين هو اختصّاص الأوّل بالأشياء التّي هي صورة في غير هيولى واختصّاص الثّاني في المقابل بالأشياء التّي هي صورة في هيولى[1].

غير أنّ هذا التمييّز وإن بَدَا مُهمّا فهو لا يعكس طبيعة شكل القياس الذي استخدمه ابن رشد فهو قياس في الشّكل الثّاني وغير كامل. نستطيع أن نتبيّن ذلك من خلال النظر في الوضع الذي أتى عليه الحدّ الأوسط (القوّة) وهو كونه محمولا على الحدين الأصغر (المحرّك الأوّل) والأكبر(الأجسام).

ب- الاستعمال الأصولي للمنطق في علم ما بعد الطبيعة:

تواتر عند ابن رشد ضرب ثان من استعمال المنطق في علم ما بعد الطبيعة، وهو ضرب كما سنلاحظ يختلف عن الضرب الأوّل من جهة أنّه استظهاري تذكّيري، يكتفي فيه أبو الوليد، أثناء فحصه في مسائل ميتافيزيقيّة لها علاقة ببعض المسائل البرهانية، بتذكّير القارئ بأنّ الأصول التّي يُقدّمها على وجه الإجمال ويستعملها كمصادرات وأصول موضوعة، إنّما قد وقع بيانها وتفصيل القول فيها في الصنائع المؤلّفة لصناعة البرهان مثل **المقولات**، و**العبارة**، و**التحليلات**.

سنكتفي في الورقة التّالية بتقديم نموذجين من الأصول المنطقية المُعتمدة في علم ما بعد الطبيعة هما: المعنى المنطقي للجوهر والتمييّز بين معاني الحمل الضروريّة والعرضيّة.

يُمثّل النظر في الجوهر أحد أهمّ القواسم المشتركة التّي تجمع مقالة الزاي **بتلخيص كتاب المقولات**، وتحديدا في قسمه الثّاني الفاحص في المعنى الذي يجب أن يُحمل عليه الجوهر. غير أنّ وحدة الكتابين من جهة الموضوع يجب أن لا يُغفل عنّا اختلافهما من جهات مُعالجتهمالسياقين مختلفين: ميتافيزيقي ومنطقي.

من أوجه الاختلاف أنّه في الوقت الذي لم تهتمّ فيه مقالة الزاي بضبط خواصّ الجوهر، وباستقصاء النظر في تقسيماته المشهورة، والنظر فيه من جهة كونه لفظة مأخوذة من غير تأليف، وهي مسائل قد تعرّضت لها **المقولات** بكثير من التفصيل، فإنّها اهتمّت في المقابل بالنظر في المعاني التّي يُقال عليها الجوهر، وفي علاقته بالمعاني التّي يُحمل عليها الموجود، وفي التمييّز بين الجوهر المفارق والجوهر المحسوس.

سوف لن نقف على جميع هذه الاختلافات وإنّما على القاسم الذي يُوحّد بين الكتابين وهو المعنى المنطقي للجوهر. إنّ ما يسترعي انتباهنا ليس حدّ الجوهر في حدّ ذاته، فقد تكرّر ذكره في أكثر من مقالة ومن كتاب، وإنّما اختلاف كيفيّة عرضه وتقديمه في كتب ميتافيزيقية ومنطقية.

لقد بذل ابن رشد في مقالة الزاي جُهدا بالغا أثناء فحصه في المعاني التّي يُقال عليها الجوهر إلاّ أنّه – وهو يُقدّم معناه المنطقي – نراه يستظهر على سبيل الوضع والمصادرة المعنى الذي تبيّن في كتاب

[1] انظر المصدر السابق، مقالة اللام، التفسير39، 4 ص 1621.

المقولات: "يعني به [الجوهر] شخص الجوهر ولذلك أتى بحدّه الذي حدّه في كتاب المقولات (...) وهو الذي تُحمل عليه سائر الأشياء و لا يُحمل هو على شئ أصلا"[1].

إنّ تسلّم الفيلسوف من صاحب البرهان المعنى المنطقي للجوهر ثمّ دمج هذا المعنى بعد ذلك في علم ما بعد الطبيعة (مقالة الزاي) يُوحي بأنّ تسلّم الأصول و المصادرات البرهانية ليس ناتجا فقط عن ثقة الفيلسوف (علم ما بعد الطبيعة) بصاحب البرهان (المنطق)، وإنّما أيضا بأنّه يتسلّمها من جهة كونها أمورا مقبولة لا من جهة كونها أمورا معقولة.

يُخطأ من يظنّ إذن بأنّ الصنائع العليا دائمة الوضع، فالمنطق، وهو صناعة نظرية جزئية أقلّ رُتبة في سلّم بعض العلوم الشريفة، يَضع هو الآخر مصادرات، وحدود، ومقدّمات معقولة، تقبلها الميتافيزيقا وتُسلّم بها تسليما.

مثلما جسّد النظر في الجوهر القاسم المشترك بين كتابيْ **ما بعد الطبيعة** و**المقولات**، فإنّ الفحص في الحمل كان هو الآخر "خيط أريان" الرابط هذه المرّة بين **ما بعد الطبيعة** و**التحليلات الثّواني**. لقد فصّل ابن رشد، في **شّرح كتاب البرهان**، القول في شروط المقدّمات البرهانيّة، وفي الخواصّ التّي من خلالها تُفارق المقدّمات البرهانيّة المقدّمات الجدليّة، وفي دلالات الحمل، وفي الوجوه التّي يُقال عليها في كلّ قضية.

لقد غاب هذا التفصيل عن **تفسير ما بعد الطبيعة** إذ وقع التطرّق إلى مسألة الحمل على سبيل الإجمال والإيجاز. وقد يبدو هذا الغياب مبرّرا في كون طبيعة الأقاويل المُستخدمة في علم ما بعد الطبيعة، وذلك على عكس طبيعة الأقاويل المُستخدمة في صناعة البرهان، ليست حمليّة ذاتيّة وإنّما هي حمليّة عَرَضيّة.

لن ننظر في أصناف الحمل ولا في المقدّمات البرهانيّة التّي تُناسب كلّ صنف وتوافقه، وإنّما سنركّز على كيفيّة إدراج الحمل في علم ما بعد الطبيعة. وسننطلق من عبارة مُجملة لابن رشد يُورد فيها باقتضاب شديد أنواع الحمل: "**إنّه قد بان في صناعة المنطق أنّ الأشياء المحمولة صنفان: صنف بالذاتي، وصنف بالعرضي، وأنّ ما بالذات أيضا صنفان: أحدهما المحمولات التّي هي أجزاء جوهر الموضوع، وهذه خاصّة هي التّي تأتلف منها الحدود. والصنف الثاني أن تكون الموضوعات في جوهر المحمولات، وهذه فليس يأتلف منها حدّ، إذ كانت أمورا متأخّرة عن جواهر الحدود**"[2].

لو رجعنا إلى **شّرح كتاب البرهان**[3]، وهو يُمثّل الموضع الطبيعي لمعالجة القضايا الحملية، لوجدنا أنّ ما بَانَ في علم ما بعد الطبيعة قد جاء على جهة الاستظهار لا التفصّيل للأصناف الرئيسية للمقدّمات

---

(1) المصدر السابق، مقالة الزاي، التفسير7، 4 ص 769.

(2) ابن رشد، **تلخيص مابعد الطبيعة**، الفقرة13 ص 42.

(3) ابن رشد، **شرح كتاب البرهان**، المقالة الأولى، الفصل الرابع (**تعريف قولنا على الكلّ، وبالذات، وكلّي**) ص ص 215 - 230.

الحمليّة. فالمقدّمات الضرورية ثلاثة أصناف وليست اثنان كما ذُكر في **تلخيص ما بعد الطبيعة**: المقدّمة التي يكون الحمل فيها على الكلّ، والمقدّمة التي يكون الحمل فيها بالذات، والمقدّمة التي يكون فيها الحمل كليًا.

بعد تفسيره لمعنى الحمل على الكلّ وبيان أنّه هو الحمل الضروري يُنبّه ابن رشد إلى أنّ الحمل بالذات يُقال على أربعة وجوه:

وجه أوّل تكون فيه المحمولات مأخوذة في حدّ الموضوع، ووجه ثان تكون فيه الموضوعات داخلة في حدود المحمولات، ووجه ثالث يُقال على الأسماء المشتركة، ووجه رابع فيه شكّ وحيرة.

بعد تفصيله القول في جميع الوجوه وجها وجها يُرتّب ابن رشد وُجُوه الحمل وفق درجة الذاتيّة والضروريّة التي تعطيها. فالوجه الأوّل والثاني نجدهما في البراهين المُطلقة المُستخدمة غالبا في الرياضيات، أمّا الوجه الثالث فليس من المقدّمات البرهانية في شيء، أمّا الوجه الرابع، وهو الذي يُسمّى برهان، فنجده دليلا مُستخدما بكثرة في العلمين الطبيعي وما بعد الطبيعي.

أمام هذا التفصيل في طبائع المقدّمات، وأنواعها، وشروطها سوف لن يستظهر ابن رشد في علم ما بعد الطبيعة إلاّ بالوجه الرابع المُسمّى ببرهان الدليل. إنّ اكتفاءه بهذا الضرب من البرهان وعدم التعرّض إلى بقية أضرب البراهين يجد تبريره الرئيسي في كون أغلب المقدّمات المنطقيّة المُستعملة في هذا العلم ليست برهانية مطلقة. لذلك فلا فائدة ولا فضل في ذكرها أو التعرّض لها بل يُكتفى فيها ما وقع بيانه في صناعة البرهان.

الفصل الثّاني

ما بعد الطبيعة والمنطق الخاص

1- دلالة المنطق:

يَنسب القرآن الكريم صفة النطق إلى الله، والكتاب (صَحَائِف أعمال العباد)، والإنسان (الرسول خاصّة والإنسان عامّة)، والحيوان (الطير والنمل على سبيل المثال)، وينفيها في مقابل ذلك عن الجماد (الأصنام)[1]. وهي تدلّ جميعها على معاني الكلام، والقول، والحديث، والنقاش، واللغة، والتخاطب التواصلي بين أفراد جنس معيّن من الموجودات الحيّة.

هذا إضافة إلى أنّه يُمكننا التمييز بين صنفين من النطق: نطق خارجي مصدره الله قذف به في النفوس الفاسدة وبفضله تحوّل الكلام الإنسيّ من حالة العدم المطلق إلى حالة الوجود بالقوّة، ونطق داخلي

(1) ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ فصلت، 21 أيّ قالوا لأعضائهم وجلودهم توبيخا وتعجّبا: لِمَ أقررتم علينا وشهدتم بما فعلنا؟ فأجابتهم جلودهم: ليس الأمر بيدنا وإنّما أنطقنا الله بقدرته الذي يُنطق الجماد والإنسان والحيوان. أمّا بالنسبة إلى صَحَائف أعمال العباد فنجد الآية التّالية: ﴿هَٰذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِالْحَقِّ ۚ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ الجاثية، 29 أيّ كتاب يستحضر جميع أعمالكم ويشهد عليكم بالحقّ من غير زيادة ولا نقصان. انظر محمد علي الصابوني: **صفوة التفاسير**، ج3، ص 1091، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999. يمكن الرجوع أيضا إلى ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق عبد الرزاق مهدي، ج5، ص 560، دار الكتاب العربي، بيروت، 2004. أمّا بالنسبة إلى الإنسان فنلاحظ أنّ القرآن ينفي أن يكون كلام الرسول محمد ﷺ نابعا عن هوى أو غرض شخصي: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ النجم، 3 (انظر ابن كثير: المصدر السابق، ج 6، ص 19 والصابوني: المصدر السابق، ج3، ص 1160)، ولكن الظالمين المكذّبين من الناس في يوم القيامة يبهتون فلا يملكون جوابا على الأسئلة التوبيخية التي تُطرح عليهم: ﴿وَوَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِم بِمَا ظَلَمُوا فَهُمْ لَا يَنطِقُونَ﴾ النمل، 85 (انظر ابن كثير: المصدر السابق، ج4، ص 686). إنّ نفي النطق عن الإنسان اقترن كما نلاحظ بالعالم الأخروي ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ۞ هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ۞ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ (المرسلات 34- 36)، وهو عالم على خلاف عالم الشهادة حيث يعتبر القرآن أنّ نطق الإنسان فيه حقيقة بديهية ومسلّم بها، مثله في ذلك مثل وعد الله بأمر القيامة والبعث والجزاء فهي أمور قائمة لا محالة: ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ﴾ الذاريات، 23 (انظر ابن كثير: المصدر السابق، ج5، ص 691). أمّا بالنسبة إلى الحيوان فقد صرّح القرآن بأنّ للطير لغة يتخاطب بها فهمها سليمان عليه السلام: ﴿عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ النمل، 16(انظر ابن كثير: المصدر السابق، ج4، ص 659). أمّا بالنسبة إلى الأصنام فهي على خلاف البشر لا تنطق ولا تأكل لذلك يطرح عليها النبي إبراهيم استفهاما على سبيل السخرية: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ﴾ الصافات، 92 (انظر الصابوني: المصدر السابق، ج3، ص 970).

استقرّ في النفس حتّى أضحى أمرا ذاتيا للإنسان وتحوّل الكلام بمقتضاه من حالة الوجود بالقوّة إلى حالة الوجود بالفعل.

وإذا كان النطق في عرفنا الإنساني يختلف من جهة بيانه و وضوحه من نوع إلى آخر – الرسول أظهر نطقا من الإنسان العامّي، و الإنسان أظهر نطقا من الحيوان، والحيوان أظهر نطقا من الجماد الصامت أصلا – فإنّ ذلك يعني أنّ النطق يمتلك قيمة معياريّة، أيّ أنّه من جهة اعتباره كلاما إنسيّا مقولا (لغة متمفصلة) يحمل أحكاما تخضع لمقاييس الصدق والكذب. ومن ثمّة يمكن لهذا النطق أن يتحوّل إلى علم ينظر في معاني الألفاظ المستقرّة في النفس وهو ما يُسمّى بعلم المنطق.

على خلاف الدلالة البرهانية القاطعة التي أعطاها القرآن لمعنى النطق والمنطق، نلاحظ أنّ التقليد الفلسفي العربي القديم قام بنقل – وذلك تحت وطأة الموروث الفلسفي الأرسطي خصوصا – المعنيين الشّرعي والجمهوري للفظة المنطق إلى معنى فلسفي أدنى.

سنقدّم في الورقات التالية نموذجا لابن رشد مستندين إلى تتّبع مختلف الاستعمالات السياقية للفظتي منطق ومنطقي في تفسيره لكتاب **ما بعد الطبيعة**، لأنّه الأثر الذي يُعطينا صورة أوضح عن هذه الإشكالية، إضافة إلى كونه يحتوي على الترجمات العربية القديمة لكتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو التي ساهمت بدورها في تكرّيس المعنى الفلسفي للفظة المنطق.

لا يمثّل استعمال ابن رشد لاسم المنطق إحراجا بقدر ما يمثّل استعمال أرسطو له. إنّ لفظتيْ (منطق) (منطقي) استعملتا في الوسط الفكري الذي تربّى فيه أرسطو استعمالا مُتقلّبا تشابكت فيه تصوّرات زينون الإيلي بالتصوّرات الميغارية والسفسطائية والأفلاطونية الأمر الذي أفضى إلى تعدّد معاني لفظة اللوغوس عند المُعلّم الأوّل. هناك أطروحتان متناقضتان تبحثان في جذور نشأة مصطلح اللوغوس: أطروحة أولى يعرضها جيل غاستون غرونجي Gilles Gaston Granger في كتابه **نظرية العلم الأرسطية** ترى بأنّ لفظة اللوجيكوس (logikos)، المشتقّة أساسا من كلمة اللوغوس (logos)، التبست بثلاثة استعمالات متفاوتة الدلالة عند أرسطو.

في الاستعمال الأوّل تماهى المنطق بالسفسطة : إذا ما انطلقنا من مقدّمات مشهورة ولكنّها كاذبة يكون الحجاج الذي نقوم به وصولا إلى النتيجة حجاجا منطقيا. والحجاج الأخير يُناقض ليس فقط الحجاج المنطلق من مقدّمات صحيحة ولكنّها غير مشهورة، وإنّما يناقض أيضا الحجاج المنطلق من مقدّمات كاذبة وغير مشهورة في الوقت نفسه.

أمّا في الاستعمال الثّاني فيتماهى المنطق بالجدل، ويظهر ذلك في **التحليلات الثّواني**، المقالة الأولى، الفصل 21 ، 82 ب 35 ، حيث يعرض أرسطو حجاجا متعلّقا بعدم إمكان تسلسل محمولات الجوهر إلى ما لا نهاية. أمّا في الاستعمال الثّالث والأخير فقد أضحى المنطق يُطلق على تلك الصورة العامّة للاستدلال القياسي.

إنّ الفكرة التّي يُريد جيل غاستون غرونجي التسلّيم بها هي أنّ دلالة المنطق عند أرسطو كانت منذ بدايتها مُتمايزة عن دلالة البرهان أو ما سمّاه أرسطو بالتحليل. في حقيقة الأمر تضرب الأطروحة الأخيرة الأطروحة الثّانية التّي قدّمها روبير بلانشي Robert Blanché في كتابه **المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل**[1]. فما مضمون هذه الأطروحة؟

على خلاف الأطروحة الأولى يرى روبير بلانشي بأنّ معنى اللوغوس الذي دَلّ في بداياته على التحاور والتجادل والتناقش مرّ بثلاث مراحل متطوّرة انتقلت به من المعرفة المتضمّنة إلى المعرفة المصرّحة:

في المرحلة الأولى وقعت ممارسة الجدل على نَحْو واعولكن هذه الممارسة كان ينقصها التنظير والتنظيم، وهي تشكّلت قبل أرسطو عند الميغاريين حيث نظروا إلى المنطق كفنّ وتقنية ولكن دون أن يُقدّموا في ذلك قواعد أو أن يصوغوا قوانين على نحو منتظم. ثمّ في مرحلة ثانية تحوّلت تلك المعارف الضمنيّة والقواعد الفطريّة إلى معارف مُصرّح بها، وإلى قواعد صناعية منتظمة منهجيا وتتجلّى هذه المرحلة في كتاب **الطوبيقا** لأرسطو. أمّا في المرحلة الثّالثة والنهائية فقد انتقل أرسطو من دراسة الجدل إلى دراسة نظرية التعقّل الشكلّي وهي التّي كانت موضوع كتابا **الانالوطيقا الأولى والثّانية**[2].

هكذا نصل إلى أنّه بينما يذهب غرونجي إلى اعتبار أنّ معنى المنطق (logikos) قد تمايز منذ بداية تشكّله كمفهوم عن معنى البرهان والتحليل، فإنّ روبير بلانشي يعتقد بأنّ مفهوم التحليل عند أرسطو ارتبط منذ البداية بالمنطق وبالتّالي فإنّ القياس التحليلي ما هو إلاّ مرحلة متأخّرة عن الجدل.

---

(1) Gilles Gaston Granger, *La théorie aristotélicienne de la science*, pp. 89 – 99, Aubier Montaigne, Paris, 1976.

(2) روبير بلانشي، **المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل**، ص 24، تعريب خليل أحمد خليل، بيروت2002. كان من الممكن أن نكتفي في الحواشي بمجرّد الإشارة إلى هذه التعريب ولكن وللأسف الشديد نظرا للأخطاء المعرفية الفادحة التي اقترفها هذا المعرّب فإنّنا مضطّرون طبقا لأصول البحث العلمي إلى تنبيه القارئ إلى المساوئ المعرفية التي امتلأت بها ورقات هذه الترجمة التي شوّهت في الحقيقة عملا رائعا من أعمال روبير بلانشي. سوف نكتفي بالتنصّيص هنا على الأخطاء الواردة في الفصلين الأوّل والثاني. في حاشية ص 21 يعرّب المترجم كتاب أرسطو*lesTopiques*بالحجج (والصواب هو المواضع أو **الطوبيقا** أو **الجدل**)، وفي ص 31 يعرّب لفظة sujet بالفاعل (والصواب هو الموضوع أو الحامل أو الذات)، وفي ص 73 نراه يعرّب اللفظة اليونانية الأرغانون بالوسيلة (والصواب الآلة أو الأداة)، وفي هامش الصفحة نفسها يطلق على كتاب **الايساغوجي** إسم رسالة – ربما اختلطت عليه الكلمة الفرنسية traité التي قد تعني الرسالة أو الكتاب أو حتى المقالة ولكن هذا الالتباس لا يغفر له الخطأ الذي لا يقع فيه المختصّ– زد على ذلك أنّه في ص 38 يترجم عنوان كتاب أرسطو *Hermeneia* بالتأويل (الصواب هو كتاب **العبارة**)، وفي ص 41 يعرّب les propositions individuelles ou singulières بالمقدّمات الفريدة (الصواب هو المقدّمات الفردية أو الشخصية أو الجزئية)، ثمّ آخرا وليس أخيرا نجده يترجم المصطلح المنطقي العكس conversion بالتحوّل، هذا إضافة إلى الأخطاء المطبعية المتراكمة والتي قد تُوحي بأنّ العمل قد أصيب بآفة التسرّع ويالها من آفة في العلم.

إنّ ما يهمّنا من كلّ ما سبَق هو كيفيّة قبول ابن رشد لمفهوم المنطق الأرسطي في حضارة كان البيان، حسبما يرى البعض، محور إنتاجها الثقافي في مختلف مستوياته الشّرعية والأدبية وربما حتّى الفلسفية.

إجمالا تبدو أطروحة غرونجي أقرب إلى ما سَيَرْتئيه ابن رشد من مواقف بخصوص دلالة المنطق. من ذلك تمييزه الصريح في مقالة الباء معنى البرهان عن معنى الجدل[1]. أكثر من ذلك يشير ابن رشد، في المقالة نفسها، إلى أنّ أرسطو مثّل مرحلة حاسمة في طبيعة النظر في الأمور الإلهية: إنّ فحص القدامى من الإلهيين، ومن بينهم هزيود، في ما بعد الطبيعة جاء شبيها بالزخاريف، أمّا فحص المحدثين، ورئيسهم أرسطو، فجاء برهانيا[2]. إنّ لفظة "الزخاريف" تعني وفقا للاصطلاح الرشدي أنّ نظرهم في الأمور الإلهية كان على جهة الجدل.

لقد أُستخدمت لفظتا "جدل" و"جدلي" عند ابن رشد كمرادف للفظتي "منطق" و"منطقي" الواردتين في الترجمة العربية القديمة لمقالات الباء، والجيم، والزاي[3]. هذا الترادف أو الاستبدال سيسند في مقالة اللاّم

---

(1) جاء التمييز بين البرهان والجدل في سياق تحليل ابن رشد للمسألة الغامضة الأولى (آ) وهي هل النظر في جميع أجناس العلل لعلم واحد أم لعلوم كثيرة (**تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الباء، الفقرة3، 9 ص 183). يرى ابن رشد أنّ لكلّ جنس من أجناس العلل الأربع (الصورية والغائية والفاعلة والمادية) علم يختصّ بالنظر فيه. فعلم الجوهر (العلم الإلهي) يفحص في العلّتين الصورية والغائية، أمّا العلم الطبيعي فينظر في العلّتين الفاعلة والمادية، أمّا العلوم التعاليمية فينفي أرسطو أن يكون موضوعها العلّة الغائية. إنّ جميع هذه الأقاويل التي وصل إليها ابن رشد هي برهانية، بمعنى أنّها القول القياسي اليقيني الذي يرتضيه ابن رشد للشكّ المذكور آنفا. ولكن ما هي طبيعة الأقاويل التي أدّت بابن رشد إلى هذا الحلّ البرهاني؟ يجيب ابن رشد بأنّ جميعها أقاويل جدلية تنطلق إمّا من مقدّمات مشهورة يَلزم عنها نتائج صادقة وصحيحة، وإمّا تقوم بعكس مقدّمات صادقة لتستنتج منها مقدّمات أخرى صادقة. انظر المصدر السابق التفسير3، 14 – 5 ص ص 185- 192.

(2) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الباء، التفسير15، 14 – 11 ص ص 250 – 260.

(3) نجد في الترجمة العربية لمقالة الباء، الفقرة2، 12 – 2 ص ص 172- 173، النصّ التالي: "**ومع هذا أيضا ينبغي لنا أن نفحص عن الذي هو هو بعينه وعن الذي هو غير وعن الشبيه وعن غير الشبيه وعن المتضادّة وعن الذي قبل وعن الذي بعد وعن جميع الأشياء الأخر التي تشبه هذه ممّا يفحص عنه المنطقيون الذين صيّروا آراءهم من الآراء المرضية الشّريفة فقط..**". في تفسيره لهذه الفقرة يستخدم ابن رشد لفظة الجدليّين بدل المنطقيّين: "**ينبغي أن نفحص عن جميع الأشياء التي جرت عادة الجدليّين أن يفحصوا عنها بالأقاويل المرضيّة الشّريفة أي المشهورة المحمودة**". المصدر السابق، التفسير2، 8 ص 178. ويتكرّر الاستبدال نفسه في مقالة الجيم، التفسير5،،2 ص 329 : "**وقوله [أرسطو]: وأمّا المنطقيون فإنّهم يتكلّمون في هذه الأشياء والهويّة هو العلم المشترك لجميعهم**" يريد وأمّا الجدليون فإنّهم يتكلّمون أيضا في جميع الأشياء التي يتكلّم فيها الفيلسوف و السفسطائي. أمّا في مقالة الزاي فنلاحظ أنّ ابن رشد احتفظ بالمصطلح نفسه الذي استخدمه المترجم العربي وهو المنطق. يقول أرسطو: "**وقد قلنا أوّلا في هذا في بعض أقاويلنا قولا منطقيا**". (مقالة الزاي، الفقرة11، 14 ص 784) يفسّر الشّارح الأكبر كلام الفقرة السابقة فيقول: "**إنّه كما قلنا لمّا كان أكثر ما يفحص عنه في هذا العلم هي من المقدّمات المنطقية ما قيل في صناعة المنطق..**". المصدر السابق، الفقرة11، 9 ص 785.

بشرح وجيز ولكنّه مهمّ لمعنى "منطقي". ولكن قبل عرض هذا الشّرح من المفيد التنبيه إلى أنّ ابن رشد – هذا إذا ما سلّمنا مبدئيا على الأقلّ بتماهي معنيي المنطق والجدل عنده – يُميّز في **تلخيص كتاب الجدل** بين معنيين للجدل: معنى جمهوري ومعنى فلسفي أرسطي منقول.

يدُلّ الجدل عند الجمهور" **على مخاطبة بين اثنين يَقصد كلّ واحد منهما غلبة صاحبه بأيّ نوع اتفق من الأقاويل**"[1]. نقل أرسطو الجدل من هذا "المعنى المبتذل" إلى معنى فلسفي مخصوص أدركه في كتاب المواضع:" **صناعة الجدل هي الصناعة التّي نقدر بها أن نعمل من مقدّمات مشهورة قياسا ما**"[2]. ولكن لا يتحقّق المعنى الثّاني إلاّ بتحقّق شرطين هما: معرفة القوانين التّي بها تلتئم صناعة الجدل ثمّ تحوّل هذه القوانين إلى رياضة ومَلَكة في النفس. إنّ ما يهمّنا هو المعنى المنقول وهو المعنى الذي يحدّه ابن رشد في مقالة اللاّم ويقارنه بمعاني البرهان والتحليل.

في سياق تعليقه على رأي أفلاطون القائل بأنّ الجواهر هي كليّات يعتقد أرسطو بأنّ كلام الأخير جاء مبنيا على جهة المنطق. في هذا المستوى يَستظهر ابن رشد بتعريف دقيق لمعنى النظر المنطقي: "**ويُريد [أرسطو] بالنظر المنطقي النظر الذي يكون من مقدّمات غير مُناسبة وذلك أنّ المقدّمات الأوّل منها مُناسبة ومنها غير مُناسبة**"[3].

بُغية تحصيل فهم سليم للعبارة الأخيرة يجدر بنا الانطلاق من تحديد مقصود ابن رشد من المقدّمات المُناسبة و المقدّمات غير المُناسبة. و لكن لمّا كانت المقدّمات وأنواعها وخواصّها تمثّل أحد مطالب كتاب **التحليلات الثّواني**، فإنّ العودة إلى هذا الكتاب تبدو ضرورية للوقوف على معاني أنواع المقدّمات المذكورة أعلاه.

لقد ذكرنا سابقا، حين نظرنا في علاقة الوجود بالمعرفة، بأنّ المقصود بالمقدّمات الأوّل هي تلك المقدّمات المبادئ التّي ينطلق منها القياس البرهاني وهي تشترط إجمالا جُملة من الخواصّ كأن تكون صادقة، وأوائل، وغير ذات أوسط، وأعرف من النتيجة، وعللا لها في الوقت نفسه، وأن تكون أيضا مُناسبة (appropriées).

طبعا سوف لن ننظر في جميع هذه الخواصّ وإنّما سنكتفي بتذكير القارئ بمعنى مقدّمة تكون مُناسبة. يقول ابن رشد في **شرح كتاب البرهان** مُفسّرا كلام أرسطو حول خواصّ المقدّمات البرهانية: "يُريد

---

(1) ابن رشد، **تلخيص كتاب الجدل و المغالطة**، تحقيق جيرار جهامي، ورد في **نصّ تلخيص منطق أرسطو**،المجلّد السادس والسابع، **كتاب الجدل**، المقالة الأولى، الفصل الأوّل، ص 500.

(2) المصدر السابق،ص 499.

(3) **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة اللام، التفسير4، 2 ص 1418.

[أرسطو]: ومعنى قولنا في البرهان أنّه القياس المُؤتلف من الأوائل، أيّ من مقدّمات مُناسبة، ومعنى مُناسبة ألاّ يتجاوزها الجنس المنظور فيه"[1].

يُضيف ابن رشد في الفصل السادس من المصدر السابق توضيحا مهمّا لمعنى المُناسبة حين يصرّح بأنّها يجب أن تُحمل، على ظاهر مذهب أرسطو، على معنى الذاتيّة[2].هذا يعني أنّ مفهوم المُناسبة مرتبط بنظرية الحمل، لأنّ الذاتيّة هي أحد أضرب المعاني التي يُقال عليها الحمل.

سوف لن نعرض لجميع أوْجُه الحمل – لأنّه تعرّضنا سابقا إلى أهمّ أضرب الحملكما أنّنا سنخصّص لها فصلا مفردا برأسه يقارن بين الحمل الواقع في صناعة البرهان والحمل الواقع في صناعة علم ما بعد الطبيعة (كيفيّة حمل الصفات الإلهيّة على الذات الإلهيّة) – وإنّما سنحصر نظرنا في الصنف الثاني من الوجه الثاني من الحمل، لأنّه هو الذي سيوضّح ما المقصود بالمقدّمات المُناسبة.

يحصل الوجه الثاني من الحمل الذاتي في مقدّمات البراهين المطلقة حين تكون الموضوعات داخلة في حدود المحمولات – أيّ على عكس الوجه الأوّل من الحمل الذاتي - كأن نحدّ الاستقامة أو الانحناء بالخطّ"[3]. وهو ينقسم إلى صنفين: صنف أوّل يكون حينما نستخدم الموضوع (l'essence du sujet) في حدّ المحمولات (les attributs) مثل استخدامنا الخطّ في حدّ الاستقامة أو الانحناء.

هذا الصّنف لا يهمّنا في تحديد معنى المُناسبة لذلك نتركه جانبا لنهتمّ بالصّنف الثّاني، وهو قد يكون في بعض البراهين المطلقة حينما نريد وضع حدّ للاستقامة أو الانحناء عن طريق الجنس الذي ينتميان إليه مباشرة وهو جنس الكمّ المتّصل (الهندسة). أو أن نحدّ الزوج والفرد عن طريق الجنس الذي ينطويان فيه وهو هنا جنس الكمّ المنفصل (الحساب). وربّما تتجاوز حدود المحمولات حقل الأجناس القريبة لتشمل أيضا الأجناس البعيدة (جنس الجنس)، غير أنّ الضرب الأوّل من الأجناس يبقى عند ابن رشد أكثر ذاتيّة من الضرب الثّاني.

---

(1) ابن رشد، **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، المقالة الأولى، الفصل الثاني، ص 190. انظر أرسطو، **التحليلات الثواني**، المقالة الأولى، الفصل الثاني، 71 ب، 20. يُعيد ابن رشد في الفصل السادس (**مقدّمات البرهان ذاتيّة وضروريّة**) من المصدر السابق، ص 260 التعريف نفسه لمعنى المقدّمة المُناسبة: "**وقوله [أرسطو]: «مُناسبة» – يعني به أن يكون من طبيعة الجنس المنظور فيه**".

(2) انظر المصدر السابق.

(3) انظر المصدر السابق، الفصل الرابع (**تعريف قولنا على الكلّ وبالذات وكلّي**) ص 220 . هذا ويقدّم أرسطو أمثلة أخرى رياضية وهندسية مثل حدّ الفرد والزوج بالعدد، وحدّ المتساوي الأضلاع ومختلف الأضلاع بالضلع. كلّ خطّ إمّا أن يكون منحنيا، أو مستقيما، أو مستديرا. كذلك كلّ عدد لا يخلو أن يكون إمّا زوجا وإمّا فردا، وكلّ ذي ضلع إمّا أن يكون متساوي الأضلاع وإمّا مختلفا... انظر أرسطو، **كتاب التحليلات الثواني**، المقالة الأولى، الفصل الرابع، 73 أ، 37.

هكذا إذن إذا ما احترمنا عملية الانطواء هذه (طيّ المحمولات في جنسها الخاصّ بها)، فإنّنا نكون إزاء مقدّمة سمّاها ابن رشد بالمُناسبة. أمّا إذا ما تجاوزت المحمولات جنسها الخاصّ بها إلى جنس أخر خارج عنها، فإنّنا نكون إزاء مقدّمة غير مُناسبة. وبهذا التجاوز لن نصبح أمام برهان مطلق – وهو كما نعرف القياس العلمي الوحيد الذي يضمن اليقين– وإنّما سنصبح أمام قياس منطقي جدلي غير موثوق به من جهة اليقين التّام.

وفي هذا المستوى من التحليل يمكن فهم "السبب التقني" لعداء ابن رشد للمتكلمين فمقدّماتهم غير المُناسبة هي التّي تفضّي بهم إلى تصوّر أشياء خارجة على العقل وغير مطابقة للموجود: **"وبالجُملة من غلب عليه الجدل كثيرا ما يؤدّيه ذلك إلى اعتقاد أمور خارجة جدّا وبعيدة جدّا عن طبيعة الشيء و العلّة في ذلك أنّ طلب الإنسان الكلام المقنع من غير أن يعتبر هل هو مطابق للموجود أو غير مطابق يفضي به إلى اعتقادات كاذبة ومخترعة فالبحث المنطقي هو البحث الذي يتّبع فيه صاحبه الإقناع من غير أن يطلب مطابقة الموجود بأقاويله وذلك يَعْرِض من أخذ المقدّمات غير المُناسبة"**[1].

2- دلالة المنطق الخاصّ:

يُورد ابن رشد في ثنايا تفسيره لمقالات كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو جُملة من التمييّزات الثنائية متعلّقة جميعها بالمنطق. إذ بينما يميّز ابن رشد في مقالة الألف الصغرى بين منطق خاصّ ومنطق عام، فإنّه في مقالة الجيم نراه يرسم تمييّزا آخر بين نطق داخلي ونطق خارجي، أمّا في مقالة اللاّم فنجده يُورد تمييّزا ثالثا

---

(1) إنّ من يقصدهم ابن رشد في الفقرة المذكورة أعلاه – الواردة في مقالة اللام، التفسير4، 4ص 1418-هم المتكلّمون دون منازع ونستدل على ذلك بما ورد في مقالة الألف الصغرى، التفسير14، 5 ص 44، حين صرّح بأنّ نشأتهم على سماع الأقاويل الجدلية و السفسطائية هي التي أدّت بهم إلى اختراع "أمور خارجة جدّا وبعيدة عن طبيعة الشيء: **"كما نرى قد عَرَض لكثير من الفتيان الذين سبق لهم في أوّل تعلّمهم العلم المسمّى عندنا علم المنطق فإنّه لمّا كان هذا العلم يُقصد به نصرة آراء قد أعتقد فيها أنّها صِحَاح عَرَض لهم أن ينصروها بأيّ نوع من أنواع الأقاويل اتفق سفسطائية كانت جاحدة للمبادئ الأوّل أو جدلية أو خطبية أو شعرية وصارت هذه الأقاويل عند من نشا على سماعها من الأمور المعروفة بأنفسها مثل إنكارهم وجود الطبائع والقوى ورفع الضروريات الموجودة في طبيعة الإنسان وجعلها كلّها من باب الممكن وإنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب و المسببات"**. في ص 46 من المصدر نفسه يضيف ابن رشد امتناعا آخر قالت به الأشاعرة وهو إنكارهم امتناع أن يتكوّن الموجود من لا شئ أيّ من العدم. وهو يُدرج ابن سينا كذلك حين أنكر اختصاص الصور النوعية بموادها، ولكنّه يدافع عنه بعد ذلك ويُرجع سبب خطأه إلى ملابسة كلامه بكلام المتكلّمين من الأشاعرة خاصّة. انظر عملنا المتعلّق بابن سينا وعملية مزج الفلسفة بعلم الكلام ورد في **ملامح من إلهيات ابن رشد**، ص ص 107 – 132، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة، إشرافمقداد عرفة منسية، السنة الجامعية 2002 – 2003.

هذه المرّة بين منطق خاصّ بصناعة ما وبين مضمون هذه الصناعة. إنّ السؤال الذي يهمّنا والذي ينبغي الفحص فيه الآن هو هل أنّ جميع ضروب هذه التميّزات بين أنواع المنطق إنّما تعكس في حقيقة الأمر تمييزا واحدا؟

قصد تحديد إجابة دقيقة ينبغي مراجعة النظر في مختلف ضروب التمييز التي أوردها ابن رشد ولنبدأ بالألف الصغرى حيث التفريق بين المنطق العامّ والمنطق الخاصّ: "**صناعة المنطق منها عامّة لجميع العلوم ومنها خاصّة بعلم علم وليس يمكن أن يكون الإنسان أديبا في تعلّم كلّ صناعة إلاّ بتعلّم العامّ منها والخاصّ وقد جرت عادة أرسطو أن جعل العامّ منها في علم المنطق والخاصّ في علم علم**"[1].

تحتوي العبارة الأخيرة على ثلاث أفكار رئيسية: أوّلا، إنّ جميع العلوم النظرية وإن بدت مشتركة في الظاهر بمنطق عامّ يشملها جميعا فإنّ كلّ علم فيها يختصّ في جوهره بمنطق خاصّ منفرد. ثانيا، إنّ التأدّب النظري يقتضي من الناظر في الصنائع أن يكون عارفا ليس فقط بمنطقها العامّ وإنّما أيضا بمنطقها الخاصّ. ثالثا، إنّ أرسطو قد أفرد النظر في المنطق العامّ في **التحليلات الثّواني** أمّا المنطق الخاصّ فتعرّض له أثناء فحصه في صناعة صناعة.

لتوضيح معنى المنطق العامّ يمكن الرجوع إلى البيانات التي قدّمها ابن رشد في مقالة الجيم حيث عرض تصوّره فيما يخصّ علاقة العلم الأوّل (علم الوجود بما هو موجود) ببقية العلوم الجزئية وذلك من خلال المقدّمات العامّة الأوّل (les axiomes). ينظر أبو الوليد إلى جنس المقدّمات الأخيرة من جهتين مختلفتين: فهي مبادئ كليّة وعامّة تحتضن جميع العلوم النظرية مثل مبادئ عدم التناقض و الهويّة و الثّالث المرفوع ولكنّها يمكن أن تتحوّل إلى مبادئ خاصّة إذا ما اختصّت بالنظر في صنائع نظريّة جزئيّة.

هكذا نستطيع إذن التمييز بين المنطق العامّ و المنطق الخاصّ من جهة التناسب والموافقة: فمبادئ الضرب الأوّل من المنطق عامّة وذلك لأنّها تنظر في جنس الوجود، وفي أسبابه، وأعراضه، وبراهينه نظرا عاميّا مطلقا، أمّا مبادئ الضرب الثّاني من المنطق فهي خاصّة وذلك لأنّها تنظر في أجناس الوجود، وفي أسبابها، وأعراضها، وبراهينها نظرا خاصيّا وذاتيّا[2].

لئن صدق كلام ابن رشد فيما يتعلّق بمواضع نظر المنطق الخاصّ وذلك بالقول إنّها محصورة في المناسبات التّي استقصى فيها عن الصنائع النظرية كصناعة التعاليم، وصناعة العلم الطبيعي، وصناعة علم ما بعد الطبيعة،فإنّ المواضع التّي اختصّ بها النظر في المنطق العامّ لا تنحصر فقط في الأرغانون أو في بعض أجزائه (**التحليلات الثواني**) وإنّما نراها موزّعة في كتابات غير منطقيّة ولعلّ أهمّها كتاب **ما بعد الطبيعة** في مقالات الباء والجيم.

---

[1] ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الألف الصغرى، التفسير15، 7 ص 48.

[2] انظر المصدر السابق، مقالة الجيم، التفسير7، 2 - 19 ص ص 337 - 340.

لقد بيّنا سابقا الفارق بين جهات نظر كلّ من كتاب **البرهان وتفسير ما بعد الطبيعة** في مقدّمات المنطق العامّ من جهة كون الكتاب الأوّل يفحص فيها بما هي مُفضية إلى اليقين التّام تصوّرا وتصديقا، أمّا الكتاب الثاني فيفحص فيها باعتبارها أحد الموجودات[1]. إضافة إلى التمييز الأوّل الوارد في الألف الصغرى يُقدّم ابن رشد في مقالة الجيم تمييزا ثانيا بين نطق داخلي ونطق خارجي: "**لأنّ هذا (المُعاند = السفسطائي) لا يعترف بنُطقه الداخل فمُضطرّ إلى أن نُجعله مُنقادا قسرا بنطقه الخارج**"[2].

قبل الوقوف على تحديد معاني هذين النوعين من النطق نفضّل الاستظهار بالسياقات العامّة التي وردت فيها التفريقات بين ثنائية المنطق العام والمنطق الخاص من جهة، وثنائية النطق الداخلي والنطق الخارجي من جهة أخرى.

لقد وردت الثنائية الأولى في سياق تحذير المتكلمين الأشاعرة على وجه الخصوص، وهنا نلاحظ بأنّ ابن رشد قد انحرف عن السياق الأرسطي الأصلي[3]، من خطورة عدم التأدّب بصناعة المنطق وبالتالي من خطورة الظنون التّي يضعونها في أقاويلهم ويعتقدون أنّها برهانية يقينية والحال أنّها جدلية ظنّية[4].

في المقابل وردت الثنائية الثّانية في سياق مقاولةالسفسطائيين حول كيفيات البرهنة على مبدأ عدم التناقض باعتباره أحد المقدّمات العامّة الأوّل وهي المقاولة التّي تمهّد لنا الآن تحديد معاني النطق الداخلي والنطق الخارجي.

إذا كان السفسطائي بروتاغوراس يظنّ بأنّه يمكن أن يكون الشئ الواحد موجودا وغير موجود في الوقت نفسه، فإنّه بظنّه هذا يحطّم مبدأ عدم التناقض هذا المبدأ الذي رأينا أنّه يُمثّل الأساس الأنطولوجي والإبيستيمولوجي لكلّ قول مُمكن في الوجود وفي المعرفة.

يكشف أرسطو بأنّ سبب الغلط الذي وقع فيه هؤلاء السفسطائيون إنّما يعود إلى جعلهم الموجود تابعا للاعتقاد. بمعنى آخر، إنّهم يجعلون مقياس الصدق والكذب ليس الوجود وإنّما هو اعتقاد الإنسان وهو أمر يفضي بنا إلى اعتبار كل اعتقاد هو بالضرورة صادق مما ينجرّ عنه مباشرة انهيار مبدأ عدم التناقض.

---

(1) انظر **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، الاستفتاح، ص 158 **وتفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الجيم، التفسير8، 15 ص 343.

(2) انظر المصدر الأخير، التفسير19، 4 ص 407.

(3) على الرغم من كون أرسطو لم يورد التمييّز صراحة بين المنطق العام والمنطق الخاص في الفصل الثالث من مقالة الألف الصغرى (α)، إلاّ أنّه ميّز في الواقع بين مضمون العلم وبين منهجه الخاص (المنطق الخاص للعلم). سننظر لاحقا في السياق الذي ورد فيه التمييّز عند أرسطو وذلك انطلاقا من **كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الألف الصغرى (α)، 3، 995 أ، 14.

(4) انظر **تفسير ما بعد الطبيعة**، التفسير14، 5 - 11 ص ص 43 – 44.

من الواضح بأنّ الغلط الذي وقع فيه هؤلاء ليس شُبهة عابرة كالتي يقع فيها الجهلاء من الناس، وإنّما غلطهم ناتج في الحقيقة عن معاندة واقتناع. وإذا كان الاكتفاء برفع المعنى الغامض والملتبس يكفي لتصحيح الغلط الذي وقع فيه الجهلاء، فإنّ رفع الغلط الذي وقع فيه السفسطائيون لا يتمّ إلاّ بالتواضع على دلالة الألفاظ[1].

نُلاحظ في المستوى الأخير الدور الذي تلعبه اللغة في تأسيس ما يُعرف "بالمناطقة" وهي تعني عند ابن رشدتلك العملية اللغوية التواصلية القائمة أوّلا بين الذات وذاتها، ثمّ ثانيا بين مجموعة من الأفراد. وحتى تتحقق العملية التواصلية لا بدّ من توفّر شرطين اثنين: الشّرط الأوّل هو وجوب هو أن يكون كلّ لفظ لغوي دالّ على معنى مُحدّد متواضع عليه، أمّا الشّرط الثّاني فيتمثّل في أنّه لو كان هناك لفظ يدُلّ على معاني كثيرة لوجب أن تكون هذه المعاني محدودة العدد و ليست تمرّ إلى غير نهاية[2].

هذا يعني أنّ اللغة قول موزون لا يمكن الخروج عليه وأنّ العملية الحوارية (الجدل) هي عملية أخلاقية، لأنّها تشترط على المتحاورين الالتزام بضوابط ونواميس كوجوب أن يكون النطق الداخلي مطابقا للنطق الخارجي. بمعنى أن تكون دلالة الألفاظ وأثارها الواقعة داخل النفس البشرية هي عينها الموجودة خارج النفس. رغم أهمية التمييّز بين هذين الضربين من النطق إلاّ أنّه لا يمكننا في نهاية الأمر من فهم دلالة المنطق الخاص لذلك وجب علينا النظر في التمييّز الموالي.

يُقدّم ابن رشد في مقالة اللاّم تمييّزا بين جنسين من النظر في العلم الواحد: **"كلّ صناعة نظرية تنقسم إلى جنسين من النظر أحدهما الجنس الذي يحتوي على نحْو نظر تلك الصناعة وما تُعطي من الأسباب ومن أين تبتدئ وإلى أين تنتهي وكيف وَجْه استعمال الحدود فيها وهذا هو الذي يُسمّى منطقا خاصّا بتلك الصناعة و الجنس الثّاني علم ما تحتوي عليه تلك الصناعة"**[3].

من الواضح بأنّ العبارة بطرحها لمشكل التمييّز بين ضروب النظر داخل العلم الواحد، إنّما تطرح بوجه من الوجوه مشكلا تعليميا ديداكتيكيا (didactique) يتعلّق بكيفيات تعلّم وتعليم كلّ صناعة نظرية وليس جميع الصنائع. نعني بكيفيات التعلّم والتعليم هنا تلك الطُرقوالمَسالك التّي ينبغي للنّاظر في علم ما أن ينتبه إليها وأن يسلك وفق مقتضاها حينما يُريد توسّل بلوغ اليقين في صناعة نظرية ما.

---

(1) انظر **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الجيم، التفسير19، 12 - 9 ص ص 404 - 409.

(2) يعتبر ابن رشد بأنّ هذين الشّرطين هما في الحقيقة شرط واحد إذ لا وجود في الحقيقة لأيّ اختلاف بينهما. لذلك فإنّ الفصل الذي قمنا به هو مجرّد فصل إجرائي نريد من ورائه توضيح المعنى: **"وإن قال قائل إنّ الأسماء يدلّ كلّ واحد منها على معنى واحد"**. المصدر السابق، مقالة الجيم، التفسير10، 10 ص 358.

(3) المصدر السابق، مقالة اللام، التوطئة، 5 ص 1396.

من خلال بيان التمييز، الوارد في العبارة، بين جنسي نظر كلّ صناعة سنكشف الطابع التعليمي الذي سَبَق لابن رشد أن اهتمّ به ليس فقط في استفتاحه لمقالة الباء وإنّما أيضا في استفتاحه لشرح **كتاب البرهان لأرسطو**[1].

ينبغي على النّاظر في الصنائع النظرية أن يُميّز داخل كلّ صناعة بين نوعين من النظر يبدوان في ظاهر الأمر متناقضين ولكنّهما في الحقيقة متكاملان: بينما يهتمّ النوع الأوّل من النظر بالمنطق الخاصّ للصناعة، أيّ بالبعد الصوري للمعرفة المقصود تحصيلها فإنّ النوع الثاني من النظر يتجه نحو الاهتمام بالبعد المادي المضموني للمعرفة.

هناك إذن تمييز واضح عند المشّائيين القدامى، بداية من أرسطو وصولا إلى الاسكندر وانتهاء بابن رشد، بين صورة العلم ومادته. على أنّ هذا التمييّز وإن كان شبيها بالتمييّز الكلاسيكي بين صورة القياس ومادته إلاّ أنّه يبقى في نظرنا غير مجانس للتمييّز الذي سنفحص فيه إذ تعني صورة القياس كيفيات تأليفه بينما تعني مادته مقدّماته وهذا الأمر يصحّ سواء أكان القياس برهانيا أو جدليا أو خطابيا.

إذا ما استطعنا مبدئيا القول بأنّ المنطق الخاصّ لكلّ صناعة نظرية هو صورة تحقّق مضمون العلم فيها فإنّنا نتساءل عن ماهية الصور الخاصّة بكلّ صناعة. يلخّصها ابن رشد في أربع صور: نحو نظر الصناعة، والأسباب التّي تعطيها، والمقدّمات التّي تنطلق منها، والنتائج التّي تصل إليها، وكيفيات استعمال الحدود فيها.

هذا يعني بأنّ الصنائع تختلف بعضها عن بعض من عدّة جهات ممّا يُوجب على النّاظر أن يُحدّد أوّلا نحو نظر صناعته: هناك صنائع كيفية نظرها عامّة وكليّة (صناعة ما بعد الطبيعة)، وهناك صنائع كيفيات نظرها مخصوصة ومحدودة (العلم الطبيعي والعلم التعاليمي). ثانيا، أن يكون النّاظر عارفا بأجناس الأسباب التّي تعطيها صناعته، ذلك أنّ كلّ صناعة تختصّ بإعطاء أسباب مُعيّنة وذاتية، فالتعاليم وإن كانت لا تُعطي إلاّ السبب الصوري فإنّ ما بعد الطبيعة تُعطي السبب الغائي أمّا العلم الطبيعي فيُعطي السبب الهيولاني[2].

ثالثا، أن يكون النّاظر مُدركا لمبادئ الأمور التّي ينبغي أن تُنطلق منها صناعته والنتائج التّي تنتهي إليها ذلك أنّ الصنائع تختلف من هذه الجهة: إذ بينما تبدأ التعاليم من البسيط الذي هو أعرف عند الطبيعة

---

(1) انظر تباعا المصدر السابق، مقالة الباء، التفسير1، 10 ص 167 وشرح **كتاب البرهان لارسطاطاليس**، الاستفتاح، ص 160.

(2) فيما يتعلّق بأجناس الأسباب التي تعطيها الصنائع أنظر **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الباء، التفسير3، 14 – 5 ص ص 185 – 192، أمّا فيما يخصّ أنحاء نظر الصنائع فيستحسن الرجوع إلى المصدر نفسه، مقالة الجيم، التفسير1، 6 – 11 ص ص 297 - 300.

لتنتهي إلى المُركّب الذي هو أعرف عند الإنسان، فإنّ ما بعد الطبيعة تنطلق من الأمور التي هي أكثر معرفة عند الإنسان وأقلّ معرفة عند الطبيعة لتصل إلى الأمور التي هي أكثر معرفة عند الطبيعة[1].

رابعا، يجب على النّاظر أن يكون عالما بكيفية استعمال الحدود في صناعته. إذ لمّا كانت الحدود أنواعا وكانت كلّ صناعة إنّما تنظر في كلّ نوع نظرا مخصوصا كان استعمالها لها يختلف من صناعة إلى أخرى فصناعة ما بعد الطبيعة تستعمل الحدود من جهة ما هي دالّة على طبائع الأشياء، أمّا صناعة البرهان فتستعملها من جهة اعتبارها آلة تُسدّد الذهن نحو تصوّر ماهيات الأشياء[2].

تُمثّل الصور الأربع التي عرضناها انطلاقا من مقالة اللاّم مُكوّنات المنطق الخاص وهي تجد تجسيدها الفعلي، كما يشير ابن رشد إلى ذلك، في مقالة الجيم: **"احتوت هذه المقالة [مقالة الجيم] على جنسين أحدهما المنطق الخاصّ بهذا العلم و الآخر تقرير المبدأ الأوّل من الأوائل التي لنا بالطبع أعني المُتقدم على جميعها وهو قوله إن الموجبة و السالبة لا تجتمعان معا لأن هذا هو مبدأ النظر"**[3].

فعلا إنّ التقسيم المعروض في العبارة الأخيرة هو نفسه التقسيم الذي سَبَق لابن رشد وأن استفتح به مقالة الجيم حين ذكر أنّها تنحصر في جملتين (أي في قسمين): الجملة الأولى تكلّم فيها أرسطو في الأمور المنطقية اللاّحقة بصناعة ما بعد الطبيعة كالنظر في الموضوع، وفي الأعراض، وفي الأسباب، وفي حلّ المسائل الغامضة وهي جميعها صُور الصناعة أيّ المنطق الخاصّ بها. أمّا في الجملة الثانية فتكلّم أرسطو مع السفسطائيين الذين أنكروا مبدأ عدم التناقض[4].

ليس المنطق الخاصّ الذي عرضه ابن رشد في القسم الأوّل من مقالة الجيم جزءا من المنطق وإنّما هو جزء من نظر صناعة ما بعد الطبيعة كما تؤكّد على ذلك مقالة اللاّم. ولكن يُخطئ من يظنّ أو يَحصر القول بأنّ المنطق الخاصّ ليس تابعا وليس متعلّقا إلاّ بعلم ما بعد الطبيعة. ذلك أنّ كلّ صناعة نظرية سواء أكانت كليّة أو جزئيّة يتضمّنها منطق خاص بها مُناسب لها في المقدار وفي القياس.

---

(1) المصدر السابق، مقالة الزاي، التفسير10، 6 – 12 ص ص 782 - 784.

(2) بالنسبة إلى مختلف أنواع الحدود يمكن العودة إلى مقالة الزاي، التفسير12، 1 – 6 ص 793 والتفسير،1913 – 12 ص ص 818 – 821، أمّا فيما يتعلّق بجهات استعمال الحدود في صناعتي ما بعد الطبيعة والبرهان فنجدها في التفسير42، 9 ص 943.

(3) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة اللام، التوطئة، 4 ص 1400.

(4) يقول ابن رشد مستفتحا المقالة الرابعة: "هذه المقالة ينحصر القول فيها في جملتين أوليتين (...) فالجملة الأولى من هذه المقالة يتكلّم فيها في تحديد موضوع الصناعة ولواحقها وأسبابها وبالجملة في الأمور المنطقية التي تخصّ هذا العلم و الجملة الثانية يتكلّم فيها مع السفسطائيين الذين يجحدون المقدّمات الأوّل ويبطلون النظر بعد أن يبيّن أنّ صاحب هذا العلم هو الذي يجب عليه أن يتكلّم مع هؤلاء". تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الجيم، التفسير1، 6 – 3 ص ص 297 – 298.

وكلام ابن رشد في المنطق الخاصّ وإن جاء مقترنا دائما بعلم ما بعد الطبيعة – وهذا هو موضع الشبهة والظنّ عند البعض – فإنّ ذلك يجد ما يبرّره وهو أنّ سياق النظر يقتضي ذلك. إذ لو كان سياق النظر خاصّا بالعلم الطبيعي لعرض ابن رشد المنطق الخاص بهذه الصناعة، ولكن لمّا كان النظر في مقالتي اللام و الجيم يخصّ علم ما بعد الطبيعة فإنّ الاقتران بين العلم الأخير والمنطق الخاصّ يصبح أمرا طبيعيا.

بعد البيانات التّي عرضناها حول مختلف أضرب التفريقات الواردة عند ابن رشد، بين المنطق الخاصّ والمنطق العام (مقالة الألف الصغرى)، والنطق الداخلي والنطق الخارجي (مقالة الجيم)، والمنطق الخاصّ بصناعة ما ومضمون هذه الصناعة (مقالة اللاّم)، وبعد تحديدنا لدلالةالمنطق الخاصّ يُطرح التساؤل التّالي: هل تعكس جميع التمييّزات المذكورة آنفا تمييّزا واحدا هو التمييّز الذي ذكره أرسطو في آخر مقالة الألف الصغرى (α) بين منهج العلم ومضمونه أم أنّ هناك أصولا أخرى أرسطية وتأثيرات أفروديسية لهذا التمييّز؟

نعتقد بأنّ تفسير ابن رشد لآخر الفصل الثالث من مقالة الألف الصغرى لأرسطو قد انحرف عن سياقه الأصلي في مستويين: أوّلا في مستوى المفاهيم المستخدمة ثمّ ثانيا في مستوى السياق العام.

في المستوى الأوّل نلاحظ أنّ النصّ الأرسطي في ترجمته العربية القديمة جاء خاليا من مفهوميْ المنطق الخاصّ والمنطق العام إذ اقتصرت الترجمة على ضرورة التمييّز بين العلم والمنهج الخاصّ به وهي من هذه الجهة قريبة جدّا من الترجمة الفرنسية المعاصرة[1]. ولا نستبعد أن يُعزى الاستخدام المبّكر لمفهوميْ المنطق الخاصّ والمنطق العام، في مقالة الألف الصغرى التّي تبحث عن هويّة علمها المطلوب، إلى امتدادات تأثير المصطلحات التّي ستستخدم لاحقا في مقالتيْ الجيم واللاّم.

أمّا في المستوى الثّاني من الانحراف فنلاحظ بأنّ النصّ الأرسطي قد أورد التمييّز بين العلم والمنهج في سياق ابيستيمولوجي ميتودولوجي حاول أن يُبرز فيه أرسطو الفوارق بين مختلف طبائع البراهين العلمية كالرياضيات والعلم الطبيعي خاصّة. أمّا عند ابن رشد فقد ورد التمييّز، كما ذكرنا ذلك سابقا، في

---

(1) "يجب أن يتأدّب الإنسان في معرفة سبيل كلّ واحد من الأشياء التي يروم تبيينها إنّه من القبيح أن نطلب معا علما من العلوم والجهة التي بها ينبغي أن يبيّن وليس يسهل ولا وجود واحد من الأمرين". تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الصغرى، الفقرة15، 5 ص 45. إضافة إلى الترجمة العربية القديمة والتي نقلها إسحاق بن حنين فإنّ ترجمة تريكو المعاصرة لا تذكر هي الأخرى التمييّز صراحة بين المنطق الخاصّ والمنطق العام:

"Il faut apprendre d'abord quelles exigences on doit apporter en chaque espèce de science, car il est absurde de chercher en même temps la science et la méthode de la science: aucun de ces deux objets n'est facile à saisir". Aristote, *Métaphysique*, α, 3, 995a, 13.

سياق مذهبي ايديولوجي قوامه فضح المتكلمين الأشاعرة في عدم قدرتهم على التمييّز بين أنواع الأقاويل البرهانية، والجدلية، والخطبية...[1]

هكذا نصل الى أنّ التمييّز الأرسطي في مقالة الألف الصغرى بين العلم والمنهج ليس هو على وجه التدقيق التمييّز نفسه الذي سَيعرضه ابن رشد لاحقا في مقالة اللاّم بين المنطق الصوري الخاصّ للصناعة و مضمونها المادي المعرفي.

الاستنتاج نفسه ينسحب على ضربيْ النُطق الداخلي والخارجي فهما غير متعلّقين مباشرة بالصنائع والعلوم. لذلك لا يمكننا مجانسة النطق الداخلي بالمنطق الخاصّ ولا كذلك مجانسة النُطق الخارجي بمضمون العلم أو العكس. كما أشرنا سابقا فإنّ التمييّز بين النطقين الداخليوالخارجي جاء في سياق عرضي اضطّراري مردّه تفحيم جاحدي المبادئ الأوّلى للعلوم لذلك وبمجرّد ارتفاع الجحود من نفوس هؤلاء يُصبح التمييّز لاغيا غير نافع إلاّ في مواضع المعاندة والجدال.

أمّا الفصل بين المنطق الخاصّ للصناعة ومضمون الصناعة فهو فصل جوهري منطقي مردّه بيان جملة الأمور المنطقية والصورية التّي تنبني عليها الصنائع والعلوم والتّي بغيابها أو الجهل بها ينهار كامل البناء المعرفي.

3- ما بعد الطبيعة والمنطق الخاصّ:

لئن صرّح ابن رشد بأنّ لكلّ صناعة نظرية منطقا خاصّا بها، فإنّ ذلك لا يمكنه أن يخفي الاهتمام الذي أبداه تجاه المنطق الخاصّ لعلم ما بعد الطبيعة. في الحقيقة، يجد الاهتمام تبريره المباشر والمقنع في سياق كون موضوع كتاب **ما بعد الطبيعة** هو الأمور الميتافيزيقية. هذا يعني أنّ المنطق الخاصّ بكلّ صناعة نظرية وإن كان ينبغي أن يجانس طبيعة موضوع الصناعة المنظور فيها فإنّ آلياته وصوره الأربع، التي عرضناها سابقا، هي نفسها في كلّ صناعة ولكن أثار أخذها تختلف من صناعة إلى أخرى.

سنركّز في الورقات التّالية على المنطق الخاصّ لعلم ما بعد الطبيعة انطلاقا من العرض المُقدّم في استفتاح مقالة اللاّم.

تكمن أهمية مقالة اللاّم في التوطئة التّي استفتحت بها فهي قد أعادت رسم ما سبق عليها وما سيلحق عنها من مقالات. لعبت التوطئة النظرية لمقالة اللاّم إذن دورا تنظيميا وهيكليا لمجموع موضوعات مقالات كتاب **ما بعد الطبيعة**. وهي لذلك أُعتبرت من قبل الشرّاح القدامى لأرسطو المحور الذي تدور

[1] انظر **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الألف الصغرى، التفسير15، 10 – 3 ص ص 45 – 49.

حوله جميع المقالات السابقة واللاّحقة. من مظاهر محوريتها عرضها المُجمل لأقسام علم ما بعد الطبيعة[1]. ورد العرض في موضعين متفاوتين من جهة التفصيل: **تفسير ما بعد الطبيعة وجوامع ما بعد الطبيعة** المعروف خطأ بالتلخيص.

ابتدأ ابن رشد في الموضع الأوّل، وعلى لسان الاسكندر، بالقول بأنّ كلّ صناعة نظرية تنقسم إلى قسمين من الفحص: قسم أوّل نفحص فيه عن منطقها الخاصّ وقسم ثان نفحص فيه عن جملة ما احتوت عليه الصناعة.

ولّما كان علم ما بعد الطبيعة صناعة نظرية، مثله في ذلك مثل الرياضيات والطبيعة والسفسطة و الجدل، فقد انقسم بدوره إلى قسمين: قسم منطقي صوري هو المنطق الخاصّ وقسم معرفي مادي هو ما نريد معرفته وتحصيله.

غير أنّ القسم الأخير ينقسم بدوره إلى أجزاء: إذ لّما كان هناك من جحد المبادئ العامّة الأوّل للمعرفة والوجود كان لزاما أن يُفرد جزء أوّل لا يكتفي فقط بالردّ على هؤلاء الجاحدين، وإنّما ينظر أيضا في الآراء الكاذبة التّي قيلت في مبادئ الموجودات. والمُتكفّل بالرد هنا إمّا صناعة الجدل إذا كانت الردود بأقاويل مشهورة وإمّا صناعة ما بعد الطبيعة إذا كانت الردود بأقاويل صادقة.

إضافة إلى ذلك هناك جزء ثان ينظر في مبادئ الموجود بما هو موجود، وهذا الجزء وإن بدا في الظاهر واحدا إلاّ أنّه يتلوّن بحسب اعتبارنا لمعنى الأوّل. فإذا كنّا أمام الأوّل في الوجود (الجوهر الأوّل) فنحن في الفلسفة الأولى، أمّا إذا كنّا أمام الأوّل في المعرفة (أوائل المعرفة العامّة) فنحن في علم الموجود بما هو موجود.

ولّما كانت مبادئ الموجود بما هو موجود تشمل الأمور المحسوسة وأجناسها التّي هي المقولات وكانت للمحسوسات لواحق تلحقها كالوحدة، والكثرة، والقوّة، والفعل، كان لابدّ من جزء ناظر في هذه اللواحق العامّة[2].

هكذا إذن نستطيع القول بأنّ علم ما بعد الطبيعة ينقسم على وجه الإجمال إلى جزئين وعلى وجه التفصيل إلى خمسة أجزاء. على وجه الإجمال هناك المنطق الخاصّ ومضمون المعرفة المُراد تحصيلها، أمّا على

---

(1) يذهب أغلب الشرّاح القدامى كالاسكندر وتامسطيوس، فضلا عن ابن رشد، إلى محورية مقالة اللام ومن مظاهر محوريتها أنّ لها مداخل عدّة تربطها جميعا ببقية المقالات. حسب ابن رشد يمكن أن يمثل الجوهر مدخلا مناسبا للبرهنة على العلاقة العضوية التي تجمع مقالة اللام ببقية المقالات، أمّا الاسكندر فيرى بأنّ العلاقة العضوية يمكن أن تستقرء من توزع أجزاء علم ما بعد الطبيعة في كامل المقالات والتي أخذت فيها مقالة اللام الجزء الأساسي وهو النظر في مبادئ الموجود وأوله الجوهر الأوّل (الفصل السابع والثامن والتاسع).

(2) انظر **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة اللام، التوطئة 3 – 7 ص ص 1394 – 1398.

وجه التفصيل فهناك، إضافة إلى الجزئين السابقين، الجزء النّاظر في مبادئ الوجود بما هو موجود، والجزء الناظر في الردود على من جحد مبادئ الأمور وفي الآراء الكاذبة التّي قيلت فيها، والجزء النّاظر في اللواحق العامّة للوجود.

في الموضع الثّاني، وهو جوامع ما بعد الطبيعة، نعثر على عرض ثان يحصر علم ما بعد الطبيعة في ثلاثة أقسام: قسم أوّل يفحص في الأمور المحسوسة وفي المقولات وفي لواحق المحسوسات، وقسم ثان يفحص في مبادئ الأمور المفارقة وذروتها الجوهر الأوّل، وقسم ثالث يفحص في كيفية إزالة الأغاليط التّي يقع فيها المنطق والعلوم الجزئية[1].

تكمُن أهمية العرض الثّاني في أنّه يشير إلى أنّ القسم الثّالث (وهو الذي يوازي الجزء الرابع في مقالة اللاّم النّاظر في الردود على من جحد مبادئ الأمور وفي الآراء الكاذبة التّي قيلت فيها) غير ضروري، وإنّما وجوده على جهة الأفضل، مقارنة بالقسمين الأوّل والثّاني: "**وبيّن من هذا، أنّ الأجزاء الضرورية من هذا العلم، إنّما هي الجزءان الأوّلان فقط، وأمّا الجزء الثالث فعلى جهة الأفضل، إذ كان وجود أكثر موضوعات العلوم الجزئيةوجهة وجودها من الأمور البيّنة بنفسها**"[2].

يبدو المنطق الخاصّ لعلم ما بعد الطبيعة بعيدا كلّ البعد عن كلّ هذه التقسيمات والتفريعات فهو مستقلّ عن مضمون ما يحتوي عليه هذا العلم على الرغم من كونه يمثّل نحوًا من أنحاء نظره. تدلّ هذه الاستقلالية على الطّابع الصوري للمنطق الخاصّ وعلى إمكانية انتقاله من صناعة نظرية إلى أخرى دون أن يُحدث ذلك خللا أو التباسا في المضامين المعرفية لكلّ صناعة.

يتمظهر الطابع الصوري للمنطق الخاصّ لعلم ما بعد الطبيعة في الصُور أو الآليات المنطقية التالية: الأسباب التّي يعطيها علم ما بعد الطبيعة (مقالة الألف الكبرى)، وحلّ المسائل العارضة فيه (مقالة الباء)،

---

(1) بعد أن بيّن ابن رشد غرض علم ما بعد الطبيعة وموضوعاته يلتفت إلى بيان أقسامه فيقول: "**وأمّا أقسامه فإنّا نجده منتشرا في المقالات المنسوبة لأرسطو، لكنّه مع هذا ينحصر في ثلاثة أقسام: الأوّل ينظر فيه في الأمور المحسوسة بما هي موجودة وفي جميع أجناسها التّي هي المقولات العشر، وفي جميع اللّواحق التي تلحقها، وينسب ذلك إلى الأوائل بقدر ما يمكنه في هذا الجزء. وأمّا القسم الثاني فينظر فيه في مبادئ الجوهر، وهي الأمور المفارقة، ويعرف أي وجود وجودها، ونسبتها أيضا إلى مبدئها الأوّل الذي هو الله تبارك وتعالى. ويعرف الصفات والأفعال التي تخصّه، ويبيّن أيضا نسبة سائر الموجودات إليه، وأنّه الكمال الأقصى، والصورة الأولى، والفاعل الأوّل، إلى غير ذلك من الأمور التّي تخصّ واحدا واحدا من الأمور المفارقة، وتعمّ أكثر من واحد منها. والقسم الثالث ينظر فيه في موضوعات العلوم الجزئية، ويزيل الأغاليط الواقعة فيها لمن سلف من القدماء، وذلك في صناعة المنطق، وفي الصناعتين الجزئيتين أعني العلم الطبيعي والتعاليمي**". **تلخيص ما بعد الطبيعة** لابن رشد، الفقرات 10 و11 و12 ص5 تحقيق عثمان أمين. انظر كذلك **جوامع علم ما بعد الطبيعة** ص ص 9 – 10 تحقيق قرلس كيروس.

(2) المصدر السابق، الفقرة13 ص 6 (تحقيق عثمان أمين) وص 10 (تحقيق قرلس كيروس).

ونحْو نظره في الموجودات، وكيفيّة استعماله للبراهين (مقالة الجيم)، وكيفيّة استعماله للحدود (مقالة الزاي)، والمقدّمات التي ينطلق منها والنتائج التي يصل إليها (مقالة اللاّم).

أ- المنطق الخاصّ لعلم ما بعد الطبيعة: جهة إعطاء الأسباب

كلّ صناعة نظرية تُعطي أجناس أسباب مخصوصة للموضوع الذي تنظر فيه وفق مُناسبة ومِقدار وما تعطيه ما بعد الطبيعة من الأسباب هي الأسباب القصوى: السببان الصوري والغائي. ومعنى قصوى هنا أنّها الأقدم في الوجود والأفضل في المعرفة. ولمّا كان علم الشئ من خلال صورته أفضل من علمه بما سواه من العلل وكانت جميع العلل إنّما تُوجد بفضل العلّة الغائية فُضّلت لذلك العلّة الصورية والغائية واعتبرتا موضوع نظر علم ما بعد الطبيعة أو الحكمة بإطلاق.

لقد أعطيا هذان السببان إلى علم ما بعد الطبيعة من خلال عملية بدأت بالنظر أوّلا في بيان اختلاف طبائع أجناس الموجودات، الموجودات المحسوسة، والتعاليمية، والمفارقة، ثمّ النظر ثانيا في بيان تنوّع أجناس العلوم النظرية، العلم الطبيعي، والعلم التعاليمي، والعلم ما بعد الطبيعي، ثمّ النظر ثالثا في بيان تعدّد أجناس العلل، العلّة الصورية، والعلّة الغائية، والعلّة الفاعلة، والعلّة المادية.

رُتّبت جميع هذه البيانات في مقالات الألف الكبرى، والصغرى، والباء وبنظر مُدَرّج وفاحص أرْجعت كلّ علّة محدودة إلى علم نظري محدود، وأرْجع كلّ علم نظري محدود إلى جنس وجودي محدود، فثبت بأنّ علتيْ الصورة والغاية يعودان بالنظر إلى علم ما بعد الطبيعة الناظر في الموجود بما هو موجود[1].

ب- المنطق الخاصّ لعلم ما بعد الطبيعة: جهة حلّ المسائل الغامضة

كلّ صناعة نظرية تختصّ بجملة من المسائل الغامضة تُسمّى شكوكا أو معضلات. غير أنّ هذه المسائل الغامضة وإن كانت تبدو مشتركة بين مختلف الصنائع فإنّ المنطق الخاصّ لكلّ صناعة يجعلها تختلف من صناعة إلى أخرى من جهة ما هو أفضل في التعليم. فالعلم الطبيعي يُزامن الفحص في الشكوك مع الفحص في المطالب الطبيعية مطلبا مطلبا، أمّا علم ما بعد الطبيعة فيقوم بالعكس إذ يقدّم النظر في الشكوك على النظر في المطالب الميتافيزيقية.

بمعنى آخر، بُغية سلوك تعليم أفضل في كلّ علم ينبغي على صاحب الطبيعة أن يُدمج شكوكه العالقة في العلم الأوّل في ثنايا نظره العامّ في مقالات **السماع الطبيعي**، أمّا صاحب العلم الإلهي فينبغي عليه أن يُفرد شكوكه العالقة في العلم الثّاني في مقالة واحدة مستقلّة برأسها هي مقالة الباء[2].

---

(1) **تفسير ما بعد الطبيعة**، الألف الكبرى، والألف الصغرى، والباء ص ص 3 – 295.

(2) انظر المصدر السابق، مقالة الباء، التفسير1، 15 ص 167.

لئن كان تصرّف المنطق الخاصّ لعلم ما بعد الطبيعة في عرضه للشكوك يستند إلى هاجس تعليمي، جعله مُخالفا لتصرّف المنطق الخاصّ لعلم الطبيعة في عرضه لشكوكه، فإنّ اعتبار هذا الضرب من المنطق لجهة حلّ هذه المسائل الغامضة تجعله مرّة أخرى ينفرد بخاصيّة سلوكيّة تتعلّق بكيفيّة انتفاعه بصناعة الجدل. إذ بقصد رفع الالتباس وإزالة الغموض عن هذه الشكوك وذلك بإيجاد حلول لها يسلك المنطق الخاصّ لعلم ما بعد الطبيعة مسلكا يرى فيه بضرورة البدء بمعرفة الأقاويل الجدلية التّي قيلت في كلّ مطلب غامض ثمّ تعقيبها بعد ذلك بالأقاويل البرهانية.

ج- المنطق الخاصّ لعلم ما بعد الطبيعة: جهة نَحْو النظر

كلّ صناعة نظرية لها نوع محدود من النظر في الهويّة وبالتّالي لها جنس طلب مخصوص. ولمّا كانت صناعة ما بعد الطبيعة ناظرة في الهويّة بإطلاق، فإنّ طلبها لهذه الهويّة يجب ألاّ يكون إلاّ ذاتيا وكليّا. ولكن كيف يصل المنطق الخاصّ لهذه الصناعة إلى مثل هذا الطلب؟

إنّه يقوم بعمل شبيه ولكنّه معاكس لما قام به أثناء إعطائه الأسباب. بدل أن ينتقل من العام (جميع أجناس الأسباب) إلى الخاصّ (السببان الصوري والمادي) نراه ينتقل من الخاصّ (جنس محدود من الهويّة) إلى العام (الهويّة بإطلاق أو الموجود بما هو موجود).

بتعبير أدق، بعد أن تبيّنا بأنّ أجناس الهويّات مختلفة الطبائع، هويات محسوسة متحرّكة، وهويّات غير متحرّكة مفارقة، وهويّات أزلية، غير متحرّكة، مفارقة، وبأنّ كلّ جنس من هذه الطبائع هي موضوعات علوم نظرية متنوّعة، يصل المنطق الخاصّ لعلم ما بعد الطبيعة إلى ضرورة الإقرار بوجود علم كلّي تتجاوز جهة نظره جهات نظر هذه العلوم المقيّدة والمحدودة.

هكذا إذن يتميّز علم ما بعد الطبيعة بكونه علما استغراقيا عموميا لأنّ جهة نظره كليّة عامّة. وهذه النتيجة التّي وصل إليها المنطق الخاصّ لعلم ما بعد الطبيعة نجدها موزّعة في كامل مقالات هذا العلم ويتجلّى ذلك خاصّة في مقالة الجيم[1].

د- المنطق الخاصّ لعلم ما بعد الطبيعة: جهة استعمال البراهين

كلّ صناعة نظرية تختصّ بنوع محدود من البراهين فأغلب براهين العلم الرياضي هي براهين مطلقة يحصل فيها المعلوم من قِبَل العلّة ولذلك فهي تمثّل العلم المقول بتقديم. أمّا براهين العلم الطبيعي فجلّها براهين دلائل يحصل فيها المعلوم من قِبَل النتيجة لذلك فهي تمثّل العلم المقول بتأخير. أمّا براهين علم ما

(1) انظر مقالة الهاء، التفسير1 5، – 6 ص ص 699 – 705 ومقالة الجيم، التفسير1 10، ص 300.

بعد الطبيعة فهي تتأرجح بين ضربين متفاوتين من جهة متانة اليقين فهي تارّة تُوصف بكونها جدلية مشهورة وطورا بكونها دليليّة يقينيّة.

غير أنّ تأرجح العلم الأخير بين هذين النوعين من البراهين، وإن كان جذّابا من جهة المعالجة، لا يبدو أنّه من مشمولات المنطق الخاصّ لعلم ما بعد الطبيعة الذي يهتمّ أساسا بكيفيّة استعمال البراهين سواء أكان الجدلي منها أم الدليلي. لنقدّم مثالين متعلّقين بوجه استعمال البراهين في علم ما بعد الطبيعة.

يتعلّق المثال الأوّل بما يُعرف ببرهان الدليل الذي سَبَق لأرسطو وأن استنبط من خلاله وجود الجوهر المفارق. إذ لمّا كان الموضع الأصلي لهذا البرهان هو المقالة الثامنة من السماع الطبيعي، فإنّ جهة استعمال ابن رشد له في علم ما بعد الطبيعة ستكون على جهة الاستظهار والتذكّير بما تبيّن في الثامنة من السماع. لذلك نفهم الإجمال الذي أتى عليه هذا البرهان في مقالة اللاّم التي كان من المُفترض أن يفصّل فيها ابن رشد النظر تفصّيلا.

أمّا المثال الثّاني فيتعلّق باختلاف جهات استعمال كلّ من العلمين الطبيعي وما بعد الطبيعي للبرهان الفاحص في العلّة الهيولانية. إذ تبدو جميع البراهين والمقدّمات والأقيسة التي يستخدمها العلم الثّاني أعمّ وأشمل من تلك التي يستخدمها العلم الأوّل[1].

هـ- المنطق الخاصّ لعلم ما بعد الطبيعة: جهة استعمال الحدود

إذا ما سلّمنا بأنّ لكلّ صناعة نظرية منطقا خاصّا، وإذا ما كان النظر في الحدود يُمثّل القاسم المشترك بين صناعتيْ البرهان وما بعد الطبيعة، فإنّه ينتج عن ذلك منطقيا بأنّ نحْو نظر المنطقيْن الخاصّيْن لهاتين الصناعتين وجهة استعمالهما للحدود سيفترق من صناعة إلى أخرى.

من بين الفوارق الدّالة هي ذلك النظر الذي خصّه ابن رشد للحدود في مقالة الزاي وفي المقالة الثّانية من كتاب **البرهان**: إذ بينما فحص في الموضع الأوّل في علّة كون الحدود تألّف وحدة، وذلك على الرغم من كونها تتكوّن في الظاهر من كثرة كالأجناس والفصول، فإنّه في الموضع الثّاني نراه قد وضع الحدود وضعا واعتبرها من الأمور التي ينبغي التسلّيم بها دون نظر أو استقصاء. إنّ التناقض بين هذين السلوكين في النظر سوف يعضُده تناقض آخر يَمسّ هذه المرّة جهة استعمال الحدود.

لمّا كان علم ما بعد الطبيعة ينظر في الموجود بما هو موجود وجب عليه حينئذ الفحص في الموجود الواحد، وتقسيمه إلى أجناسه الوجودية، وتحديد طباع كلّ جنس بُغية تحديد هويّة العلم المختصّ بالناظر في كلّ طباع. هذا يعني أنّ جهة استعمال الحدود في علم ما بعد الطبيعة ينبغي أن تتناسب مع المقصد العام لهذا العلم وهو أنّ تُستعمل من جهة كونها تدُلّ على طبائع الموجودات.

---

[1] انظر مقالة اللام، التفسير5 1، - 20 ص 1423 والتفسير6، 1 ص 1435.

أمّا في صناعة البرهان فتبدو جهة استعمال الحدود فيها مختلفة تماما إذ أنّها تُستخدم من جهة كونها آلية معيّنة ومسدّدة نحو تحصيل التصوّرات اليقينيّة لماهيات الأشياء. يقول ابن رشد ملخّصا جُملة المعاني التي ذكرناها سابقا: **"النظر في الحدود يشترك فيها صاحب هذا العلم [علم ما بعد الطبيعة] وصاحب علم المنطق [صاحب البرهان] لكن من جهتين مختلفتين وذلك أنّ صاحب المنطق ينظر في الحدود من حيث هي آلة تسدّد الذهن نحْو التصوّر لماهيات الأشياء وينظر فيها صاحب هذا العلم من حيث تدلّ على طبائع الأشياء"**[1].

و- المنطق الخاصّ لعلم ما بعد الطبيعة: جهة استعمال المقدّمات والنتائج

لقد عرضنا سابقا تفسيرا أوّل يبدو مقبولا في عمومه لمعنى المقدّمات والنتائج التي تنطلق وتنتهي منها الصنائع النظرية. لقد عَنَيْنَا بالمقدّمات والنتائج هناك المسلك التعليمي الذي تتّبعه العلوم النظرية والعملية بداية من طبيعة الأمور التي تنطلق منها وصولا إلى طبيعة الأمور التي تنتهي إليها. وقدّمنا نموذج علم ما بعد الطبيعة المُنطلق من الأمور التي هي أكثر معرفة عند الإنسان وأقلّ معرفة عند الطبيعة و الواصل إلى الأمور التي هي أكثر معرفة عند الطبيعة.

نعرِض الآن تفسيرا ثانيا يبدو أكثر وجاهة واقترابا من نصوصِ ابن رشد. إنّ المقصود بالمقدّمات والنتائج هنا طبيعة القضايا والاستنتاجات التي ينطلق منها ويصل إليها المنطق الخاصّ لعلم ما بعد الطبيعة.

يستعمل علم ما بعد الطبيعة مقدّماته من جهة ما هي أحد الموجودات وليس من جهة ما هي مُفضية إلى اليقين كالحال في صناعة البرهان. بُغية فهم مقصود ابن رشد بالمقدّمات الوجودية يجدر التذكّير بالتقسيم الشهير بين الأوّل في المعرفة والأوّل في الوجود. يمثّل كلا الضربين موضوع نظر صاحب علم ما بعد الطبيعة.

يهتمّ الفيلسوف في الضرب الأوّل بأوائل المعرفة وهي المقدّمات الأوّل البيّنة بنفسها والتي لا تحتاج إلى برهان يستنبطها أو إلى مقدّمات أخرى سابقة عليها. أمّا الضرب الثّاني فيهتمّ فيه الفيلسوف بأوائل الوجود وهي العلّة الأولى في سلسلة أجناس الموجودات، أيّ الموجود بذاته والأحقّ من دون غيره بحمل معنى الوجود. إذا كان الضرب الأوّل يعكس مفهوم المقدّمة البرهانية المُفضيّة بالإنسان إلى اليقين التّام، فإنّ الضرب الثّاني هو الذي يعكس في حقيقة الأمر مفهوم المقدّمة الوجودية[2].

---

(1) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، تفسير42، 13 – 2 ص ص 943 – 944.

(2) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الجيم، التفسير8 13، ص 343.

4- جذور التمييز بين المنطق الخاصّ للصناعة ومضمون الصناعة:

وفقا لظاهر كلام ابن رشد الوارد في استفتاحه لمقالة اللاّم يبدو التمييز بين المنطق الخاصّ لكلّ صناعة وبين مضمون هذه الصناعة إنّما يعود بجذوره الأولى إلى الاسكندر الأفروديسي. غير أنّ هذا الظّن سرعان ما يصطدم في حقيقة الأمر مع ما ذُكر في بداية تفسير مقالة الجيم حين صرّح الشّارح الأكبر بأنّ تقرير الكلام في وجود ضربين من النظر إنّما يعود في الأصل إلى أرسطو في كتابه أجزاء الحيوان: **"يقول أرسطو في الحاديّة عشر من الحيوان إنّ في كلّ علم شريف ووضيع نوعين من العلم أحدهما معرفة الشيء الذي تقصد معرفته والآخر أدب من الآداب يُريد علم المنطق المختصّ بذلك العلم"**[1].

سنشرع في الورقات التّالية في الفحص في أصول التمييّز وجذوره وفي عرض البيانات الإجرائية والمنهجية التّي دفعت بأرسطو إلى وجوب إجراء هذا التمييّز.

لقد سبق وأنّ صرّح ابن رشد في بداية استفتاحه لتفسير مقالة اللاّم لأرسطو بأنّه سيستأنس بتفسير الاسكندر وتلخّيص تامسطيوس لهذه المقالة، وهو وإن أبدى تحفظّات صريحة إزاء التأويلات التّي ذهب إليها الأخير فإنّه أبدى في المقابل مرونة، وإن بدرجات متفاوتة، في قبول التّأويلات التّي وضعها الأوّل.

لذلك كلّه أكثر ابن رشد من الاستشهاد بكلام الاسكندر على الرغم من عدم تمام تفسيره الذي ألفاه إلى نَحْو الثلثيْن، وأقلّ في المقابل من الاستشهاد بكلام تامسطيوس على الرغم من تمام تلخيصه الذي وصل إليه[2]. على أنّ طُرق الاستشهاد بكلام الاسكندر من قِبَل ابن رشد تأخذ شكلين مختلفين في تفسير مقالة اللاّم:

فهو إمّا كلام على جهة اللفظ وقع اقتباسه حرفيا وأسبق بلازمة "قال"، وإمّا كلام على جهة المعنى أجمله ابن رشد بعبارته الخاصة. ينتمي الموضع الذي ميّز فيه الاسكندر بين جنسين من النظر، الجنس الناظر في نَحْو نظر الصناعة (المنطق الخاصّ)والجنس الناظر في مضمون الصناعة، إلى الشكل الثاني من الاستشهاد.

يقول أرسطو في الفصل الأوّل من المقالة الأولى من كتاب **أجزاء الحيوان**: **"إنّ لكلّ رأي ومذهب كريم ووضيع نوعين من أنواع الحال. وذلك بيّن ظاهر. ومن الصواب أن يُسمّى النوع الواحد منهما: علم الشيء الذي يطلب علمه، والنوع الآخر مثل أدب من الآداب، لأنّه من عمل الأديب القضاء على قول القائل وكلام المتكلّم إن كان مصيبا في قوله وكلامه، أو مخطئا"**[3].

---

(1) المصدر السابق، التفسير1، 8 ص 297.

(2) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة اللام، التوطئة، 1 - 2 ص ص 1393 - 1394.

(3) أرسطو، **أجزاء الحيوان**، المقالة الأولى، الفصل الأوّل، 639 أ (في نشرة Bekker). ترجمة يوحنا بن البطريق، تحقيق عبد الرحمان بدوي، ص 39، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977. من الواضح أنّ إشارة ابن رشد الواردة في مقالة الجيم والتّي تذكُر أنّ التمييّز بين المنطق الخاصّ ومضمون الصناعة إنّما وقع في المقالة الحاديّة عشر من كتاب **الحيوان** لا تعني=

إنّ ما هو جدير بالانتباه في عبارة أرسطو الأخيرة هو أنّها تُثير ملاحظتين: تتعلّق الملاحظة الأولى بطبيعة السياق الأصلي الذي ورد فيه التمييز وهو سياق علم الحياة والذي سيقدّم فيه أرسطو مَلْمَحًا من صُور المنطق الخاصّ لهذا العلم. أمّا الملاحظة الثّانية فتتعلّق بلفظة "الأدب" التي استعملت في الترجمات العربية القديمة كمرادف لمصطلح المنطق الخاصّ باستثناء استعمال مخالف ورد في أثر منطقي قديم لابن المقفع.

يعرض أرسطو، بشكل وجيز، في الفصل الأوّل من **أجزاء الحيوان** صورتين من صُور المنطق الخاصّ بعلم الحياة (البيولوجيا) وهما جهتا استعمال الحدود والأعراض أثناء النظر في طبائع الحيوان أيّ هل يقع استعمالهما على جهة العموم أم على جهة الخصوص.

قبل عرض الحلّ لا بد من توضيح معنى استعمال الحدود والأعراض على جهتيْ العموم والخصوص. يُميّز أرسطو بين إمكانيتين في الفحص في حدود طبائع الحيوان وأعراضه: إمّا أن ننظر في طبيعة كلّ حيوان منفرد وفي أعراضه اللاّحقة به، وإمّا أن ننظر في طبائع جميع الحيوانات وفي أعراضها اللاحقة بها[1]. بمعنى آخر، هل ينبغي في علم الحياة تقديم النظر في الحدود العامّة و الأعراض المشتركة على النظر في الحدود الخاصّة والأعراض الذاتيّة أم العكس هو الصحيح؟

=خطئا في النسبة. ذلك أنّ **أخبار الحيوان** (المكوّن من عشر مقالات)، **وأجزاء الحيوان** (المكوّن من أربع مقالات)، **وفي كوْن الحيوان** (المكوّن من خمس مقالات) جميعها تألّف ما يُعرف بكتاب الحيوان الذي يصبح مكونا بالتالي من تسع عشرة مقالة. هذا يعني أنّ المقالة الحاديّة عشرة من كتاب **الحيوان** هي التي تمثّل على وجه التحديد المقالة الأولى من **أجزاء الحيوان**. علما بأنّ لابن رشد تلخيصين مفقودين في أصلهما العربي ولكن مازال متوفرين اليوم في ترجمات عبرية ولاتينية: **أجزاء الحيوان وفي كون الحيوان**. راجع جمال الدين العلوي، **المتن الرشدي مدخل لقراءة جديدة**، ص 19، ط1، دار توبقال، الدار البيضاء، 1986. يمكن العودة أيضا إلى المصدر التالي:

Remke Kruk, *La zoologie aristotélicienne. Tradition arabe,* in *Dictionnaire des philosophes antiques*, T.I, pp. 329 –334, sous la direction de R. Goulet, Paris, 1989.

(1) **"ينبغي للمتكلّم في الطبائع و الجواهر أن يُفرد كلّ شئ وحده من الطبائع والجواهر، ويصف منها ما يهتمّ بوصفه، كالذي يريد وصف جوهر وطبيعة الإنسان أو طبيعة الأسد والثور أو صنف آخر من أصناف الحيوان. وإن أراد الكلام في الأعراض التي تعرض لجميع الحيوان بقول مشترك، صيّر قوله في ذلك مشتركا عامّا، فإنّ الأعراض التي تعرض لجميع الحيوان مشتركة، وإن كانت مختلفة الأجناس، كقولي: النوم، النفس، والنشوء، والبلى والموت، ومع هذه الأعراض أعراض أخر من الخواصّ والآفات الباقية، والقول – حيننا هذا – عن هذه الأشياء خفيّ غير محدود بيّن (...) هل ينبغي أن ينظر أوّلا في الأشياء التي تعرض لجميع أجناس الحيوان، ثمّ ينظر في خواصّ كلّ واحد منها؟ أو نبدأ أوّلا في تصنيف وتلخيص طبائع وحالات كلّ واحد من أجناس الحيوان؟"** أرسطو، **أجزاء الحيوان**، المقالة الأولى، الفصل الأوّل، 639 أ – 639 ب، ص ص 40 – 41.

يبدو منهج علم الحياة في النظر مُتطابقا مع منهج العلم الطبيعي ومُضادا في الآن نفسه لعلم التعاليم (وتحديدا علم النجوم) إذ يُوجب المنطق الخاصّ لعلم الحياة تقديم النظر في الحدود الخاصّة و في الأعراض الذاتيّة على النظر في الحدود العامّة و في الأعراض المشتركة لطبائع الحيوان[1].

إنّ ما يشدّ الانتباه هو أنّ المشكل نفسه قد سَبَق لابن رشد وأن عرضه في صناعة البرهان حين بيّن أنّ الخطأ الذي وقع فيه الفارابي – وهو اعتباره كتاب ايساغوجي من المنطق – إنّما مردّه تقديمه النظر في الحدود العامّة للصنائع على النظر في الحدود الخاصّة بكلّ صناعة[2].

أمّا الملاحظة الثّانية فتتعلّق كما أسلفنا القول باستخدام يوحنّا البطريق للفظة "الأدب" للدلالة على جنس النظر في جملة الأمور المنطقية الخاصّة بكلّ صناعة وهي التّي أطلق عليها ابن رشد مصطلح المنطق الخاصّ.

تبدو لفظة "الأدب" غير غريبة عن حقل الاستعمال الاصطلاحي الرشدي فهي متواترة في تفسيره لمقالات الألف الصغرى، والجيم، واللاّم[3]. غير أنّنا نعثر في **تلخيص كتاب ايساغوجي** لابن المقفّع على معنى آخر للفظة "علم الأدب" يبدو مخالفا تماما للتقليد الذي ورد في الترجمات العربية القديمة لمنطق أرسطو. إذ المقصود بـ"علم الأدب" تحديدا علوم التعاليم كالحساب، والهندسة، والنجوم، وتأليف اللحون (العلم الأوسط).

هذا ونعثر في السبب الذي قُدّم كتفسير لهذه التسمّية على معنى قريب من الروح الإشراقية الأفلاطونية السائدة في الوسط المشّائي الفارسي: "**وإنّما سُمّي الأدب لأنّه رياضة للقلوب، وجلاء، وصفاء، وبهاء، وبلغة، ووصلة إلى العلم الأعلى [علم الغيب] وقد شبّه ذلك بالسلالم والدُرج وضرب له مثلا، فقيل: قلّما يستطيع رجل قد استغرقه العلم الأسفل [علم الأجساد] أن يَسمُو إلى العلم الأعلى ولو فعل ذلك بَغتة ونُهزة وجَسرة. ولكن إذا تصعّد إلى الأدب ومن الأدب إلى العلم الأعلى كانت تلك رياضة وترقيا منه في درجات ليست بالمنقطعة ما كان فيه حتى إذا ارتفع عن منزلة البهائم التّي لا يتمّ لها إلاّ أحادا**

---

(1) المصدر نفسه، 639 ب، ص 41.

(2) **إنّ النظر فيها [أيّ في الحدود] ينقسم إلى جزئين كالحال في البرهان: أعنّي مشتركا للصنائع كلّها وخاصّا بهذه الصناعة ومن ظنّ أنّه يوجد في الحدود جزء عام مشترك شأنه أن يقدّم على النظر في الحدود الخاصّة بصناعة – فقد غلط غلطا كبيرا، كما نجد أبا نصر يظنّ ذلك. ولذلك عَدّ ايساغوجي من الجزء المشترك من المنطق**. ابن رشد، **شرح كتاب البرهان لارسطاطاليس**، ص 158.

(3) عرضنا سابقا جميع هذه المواضع. انظر على التوالي مقالة الألف الصغرى، التفسير15 5، ص 48، ومقالة الجيم، التفسير1، 10 ص 297، ومقالة اللاّم، التوطئة، 9 ص 1396.

إلى منزلة الأدب التي زايلت منزلة البهائم أقرّت نفسه بهجران الجسد بعض الإقرار وحدثت خفّة ونهوض[1].

[1] *Al-Mantiq (logic) by Ibn Muqaffa, Hudùd al-Mantiq (Definitions of logic) by Ibn Bihriz*, p.3, edited with notes and introduction by Muhammad Taqî Dànesh pazhùh, Tehran, 1978.

الفصل الثّالث

في طبيعة القول الميتافيزيقي عند ابن رشد

«وأمّا أنحاء التعليم المُستعمل فيه [علم ما بعد الطبيعة]، فهي أنحاء التعليم المُستعملة في سائر العلوم. وأمّا أنواع البراهين المستعملة فيه أيضا، فهي أكثر ذلك دلائل».

ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، ص7.

1- تحديدات مفهوميّة:

قبل الشّروع في تحديد طبيعة القول الميتافيزيقي عند ابن رشد، نرى أنّ المحاذير المنهجيّة والتعليميّة يضطّراننا إلى الوقوف على دلالة بعض المفاهيم الواردة وتمييز المعاني التّي نقصدها من المعاني التّي نستبعدها في بحثنا الراهن. ويتأكّد ذلك خاصّة إذا ما كانت هذه المفاهيم متعدّدة الدلالات ومقولة بتناسب مثل مفاهيم الطبيعة والقول. لذلك كلّه وجب التركّيز على بعض معاني هذه المفردات وإن كانت معاني مغمورة ومشتقّة، وإغفال بعض المعاني الأخرى وإن كانت مشهورة وأصليّة. فماذا نقصد بالطبيعة؟

من بين جميع المعاني التّي أحصاها أرسطو لمفردة الطبيعة في مقالة الدّال (Δ) لا نعثر على الدلالة التّي نريد بيانها أثناء قولنا "طبيعة القول الميتافيزيقي"[1]. إنّ انعدام تضمّن معجم أرسطو الميتافيزيقي للدلالة

---

(1) استنادا إلى تفسير ابن رشد لمقالة الدّال يمكننا إحصاء حوالي ستّة معان لمفردة الطبيعة: 1) يُقال طبيعة على الشئ النّاجم أيّ النامي والنّاشئ مثل الأجنّة و الثمار والزروع.2) يُقال طبيعة على الشئ الذي منه ينجم النّاجم وهي البذور.3) يُقال طبيعة على الحركة الأولى في الأشياء الطبيعيّة.4) يُقال طبيعة على الأسطقس الأولي الذي منه تتكوّن الأشياء المصنوعة كالنحاس بالنسبة إلى الصنمو الخشب بالنسبة إلى الآنية.5) يُقال طبيعة على جوهر الأشياء الطبيعية. 6) يُقال طبيعة على الهيولى الأولى إمّا بالإضافة وإمّا بالحقيقة.7) يُقال طبيعة على الصورة لأنّها غاية التكوّن. جميع هذه المعاني مشتقّة – وهذا هو نموذج لمنهج التناسب المستخدم في مقالة الدّال- من معنى أصلي إليه يمكن اختزالها جميعا: "**فبيّن ممّا قيل إنّ الطبيعة الأولى التّي تُقال بالحقيقة هي جوهر الأشياء التّي لها ابتداء حركة فيها على كنهها والهيولى تُقال طبيعة لأنّها تقبل هذه وكذلك الكون ونجوم النّاجم لأنّها حركات من الطبيعة ولأنّها بعينها ابتداء حركات الأشياء الطبيعية وهي فيها بنوع مبسوط إمّا بالقوّة وإمّا بالفعل**". **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الدّال، التفسير5، 2 – 6 ص 514. انظر ابن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، المقالة الأولى (**في المصطلحات المستعملة في علم ما بعد الطبيعة**) الفقرة33 ص 32، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، 1958. يمكن الرجوع كذلك إلى:

Aristote, *Métaphysique*, Δ, 4, 1014b, 16 –1015a, 18.

كذلك فإنّ المعنيين اللذين يذكرهما ابن رشد في كتابه **تهافت التهافت** لاسم الطبيعة لا يستوفيان المعنى المقصود الذي نحن بصدد طلبه. تعنّي الطبيعة عند الفلاسفة تلك الحركات الطبيعيّة الصادرة من العناصر الطبيعيّة الأربعة (التراب،=

المخصوصّة التي نبحث عنها له ما يُبرّره فمعاني الطبيعة التي تذكُرها مقالة الدّال تتنزّل في سياق إشكالي آخر غير السياق الذي نحن بصدده الآن. إنّها تنضوي في إطار عام هو تحديد موضوعات علم ما بعد الطبيعة من جهة معاني الأسماء (المصطلحات) المستعملة فيها، لذلك يُطبّق عليها أرسطو – حسب ملاحظة ابن رشد الثّاقبة – منهج التناسب وهو المنهج عَيْنُه الذي يُقال عليه الوجود موضوع علم ما بعد الطبيعة بامتياز[1].

أمّا السياق الذي نحن في إطاره فيختلف كليّة عن الأوّل إذ أنّه يُريد الفحص في معنى طبيعة الشئ ليس من جهة مبادئه وأسبابه الأولى التّي تحرّكه (جهة نظر صورية)، وإنّما من جهة العناصر والأجزاء التّي منها تُركّب وتقوّم (جهة نظر مادية).

هكذا إذن فحينما نقول "طبيعة القول الميتافيزيقي" فإنّنا لا نقصد شيئا آخر سوى البحثفي طبيعة تركيب الخطاب الميتافيزيقي، أيّ النظر في الأجزاء التّي منها يتقوّم هذا الخطاب. وهذه الأجزاء تأخذ في المتن

=والماء، والنّار، والهواء)، كما تعنّي أيضا القوى التّي تُصدر أفعالا عقلية: **إنّ معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان أوّلها صعود النّار إلى فوق وهوى الأرض إلى أسفل وهذه الحركة إنّما تصدر عن الموجود إذا لحقه أمر عارض وهو تكوّن الشئ في غير موضعه وهنالك قاسر يقسره والبارئ سبحانه منزّه عن هذا الطبع ويطلقون أيضا إسم الطبع على كلّ قوّة يصدر عنها فعل عقلي مثل الأفعال التّي تصدر عن الصنائع فبعضهم ينسب هذه الطبيعة إلى أنّها عقل وبعضهم يقول إنّ ليس لها عقل وإنّما تفعل بالطبع وهم يقولون إنّها صادرة عن عقل لأنهم يشبّهونها بالأمور الصناعيّة التّي تتحرّك من ذاتها وتصدر عنها أفعال مرتّبة منتظمة**". ابن رشد، **تهافت التهافت**، المسألة الثانية عشر (**في تعجيزهم عن إقامة الدليل على أنّه يعرف ذاته**) ص 450، تحقيق موريس بويج.

(1) في حقيقة الأمر لا يكتفي ابن رشد بالإطار العام الذي من خلاله نظر أرسطو في معاني الطبيعة، وإنّما نلاحظ أنّه يوسّعه ليصبح الإشكال عنده متعلّقا بمسألتين هامتين في تاريخيْ الفلسفة المشائيّة والفلسفة الإسلاميّة: يطرح أبو الوليد في المسألة الأولى مشكل الاختلاف الواقع بين جهة تعريف أرسطو للطبيعة في كتاب **ما بعد الطبيعة** (مقالة الدّال) وجهة تعريفه لها في **السماع الطبيعي**. حلّ هذا المشكل جاء من جهة بيان اختلاف المنهج والغاية. ففي الكتاب الأوّل اهتم أرسطو بتعريف الطبيعة استنادا إلى منهج التناسب، وكانت غايته تفصّيل المعاني التّي ينظر فيها علم ما بعد الطبيعة، أمّا في الكتاب الثّاني فاهتم فيه بتعريف الطبيعة استنادا إلى منهج الجنس المقول باشتراك الاسم، وكانت غايته تمييّز المعنى المطلوب عن غيره من المعاني. أنظر **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الدّال، التفسير1، 2 – 8 ص ص 475 – 481. أمّا فيما يخصّ المسألة الثّانية – والتّي تتعلّق بتاريخ الفلسفة الإسلاميّة – فيثير فيها ابن رشد مشكل الاختلاف بينه وبين ابن سينا في حدّ الطبيعة. إذ يرى الأخير بأنّ حدّ الفلاسفة المشّائين للطبيعة، من جهة كونها مبدأ وسبب لحركة الشئ، أمر غير بيّن بنفسه. إضافة إلى كون أنّ صاحب الفلسفة الأولى هو الذي يُبرهن عليها بينما يكتفي صاحب العلم الطبيعي بتسلّمها. وهاتان النقطتان مثّلتا مثار خلاف حادّ بين ابن رشد وابن سينا سوف يتردّد صداهما في عديد المواضع من تلاخيص أبو الوليد وتفاسيره. انظر ابن رشد، **رسالة السماع الطبيعي**، المقالة الثانية، ص 38، تقديم رفيق العجم وجيرار جيهامي.

الرشدي عدّة تسميّات مثل القضايا أو المقدّمات أو الأقاويل. بعبارة أخرى، سنستقصي النظر في طبيعة الأقاويل المُستعملة في علم ما بعد الطبيعة ولكن ليس من جهتها الصورية وإنّما من جهتها المادية. لماذا؟

لأنّ اقتصار النظر في طبيعة الأقاويل من جهة الصورة ليست معيارا مضمونا لقول اليقين فالقضية الواحدة قد تكون مقنعة من جهة التأليف ولكنّها ليست يقينية من جهة المادّة. ومواد الأقاويل هي المقدّمات التّي تكون إمّا برهانيّة، وإمّا جدليّة، وإمّا خطابيّة، وإمّا سفسطائيّة، وإمّا شعريّة.

ومعلوم أنّ الأقاويل المستخدمة في الميتافيزيقا لا يمكنها أن تكون شعريّة لأنّها لا تقوم على التصدّيق التخيّيلي، كما لا يمكنها أن تكون سفسطائيّة لأنّها لا تقوم على التصدّيق المُغالطي، كما لا يمكنها أيضا أن تكون خطابيّة لأنّها لا تقوم على التصدّيق الظنّي. بقي أن تكون إمّا جدليّة وإمّا برهانية لأنّها يمكن أن تقوم على أحد التصديقين الاقناعي أو اليقيني[1].

هكذا إذن يبدو أنّ إشكال الخطاب الميتافيزيقي – عند المعلّم الأوّل وشارحه الأكبر على الأقلّ– يتمثّل في تأرجحه الدائم بين التصديقين الجدلي والبرهاني. قُلنا "يبدو" لأنّ الإشكال الحقيقي الذي اعترض ابن رشد، وهو يحلّل بنية القول الميتافيزيقي الأرسطي، ليس هذا فهو يسلّمبأنّ جلّ الأقاويل المُستعملة في علم ما بعد الطبيعة لا يمكنها الارتقاء إلى مصاف البراهين المطلقة.

---

(1) لقد اهتمّت الكتب المنطقية الرشدية بمختلف أجناسها – الشّروح والتلاخيص والمختصرات – ببيان التقاطعات الحاصلة بين الصنائع الخمس – البرهان، والجدل، والخطابة، والسفسطة، والشّعر– من جهة طبيعة القول الذي تنتجه (صادق/كاذب) ومن جهة علاقة هذا القول بالوجود (موافق/غير موافق). وهو اهتمام مبرّر في نظرنا لأنّ مقصد أرسطو الرئيسي كان محاولة تأسيس مقاييس من خلالها يقع ترتيب "الفوضى" التّي أحدثتها آراء الفلاسفة السابقون (الفلاسفة الطبيعيون والإلهيون) والمعاصرون له (الافلاطنيون، والفيثاغوريون، والسفسطائيون) في المطالب الطبيعيّة والميتافيزيقيّة. ولم تكن هذه المقاييس في الحقيقة سوى مقياس واحد هي فكرة المطابقة بين العقل والموجود. وهي الفكرة التّي ستفتح الأبواب على مشراعيها للنظر في إشكاليات الصدق والكذب وفي علاقة الوجود بالمعرفة. انظر إلى نموذج هذا المقياس الذي أورده ابن رشد في **شرح كتاب البرهان لأرسطو، الفصل الثاني (في العلم و البرهان)** ص ص 199 - 200.في مقابل هذا، نلاحظ أنّ زاوية اهتمام ابن رشد بالصنائع السابقة عينها في **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة** سوف تتغيّر ليصبح مقياس التمايز بينها من جهة المنهج والغرض. إنّ ما يهمّنا هنا تحديدا هو كيف تنفصل الميتافيزيقا (الفلسفة) عن الجدل من جهة طبيعة المنهج: بينما تنظر الميتافيزيقا في الموجود نظرا برهانيا فإنّ صناعة الجدل تنظر فيه نظرا مشهورا. أمّا جهة انفصال الفلسفة عن السفسطة فيعود إلى أنّ غرض السفسطائي هو تحقيق الكرامة والخيرات، أمّا غرض الفيلسوف فهو معرفة الحقّ. لئن سلّمنا بوجود الانفصال الثاني من جهة الغرض المقصود، فإنّه يصعب في الحقيقة الإقرار بالانفصال الأوّل من جهة المنهج فالميتافيزيقا سوف تستخدم – وذلك بتصرّيح ابن رشد نفسه – في أغلب الأحيان أقاويل مشهورة ومقنعة لا يمكنها أن ترتقي إلى رتبة البرهان المطلق. انظر ابن رشد، **تفسير كتاب ما بعد الطبيعة**، مقالة الجيم، التفسير5، 10 ص 329. يمكن العودة أيضا إلى:

- Aristote, *Métaphysique*, Γ, 2, 1004b, 24.

تلك حقيقة أقرّها ابن رشد وظنّها بعض "متفيقهة الفلسفة" اليوم إشكالا فلسفيا حقيقيا في حين أنّه قد وقع الحسم فيها مبّكرا وبصورة واضحة[1]. ولكن في مقابل هذا النفي ما هو الإشكال الحقيقي الذي يعترض القول الميتافيزيقي عند أبو الوليد؟

رغم كون الإشكال الميتافيزيقي لا يتعلّق بعلم البرهان المطلق فإنّه لا يخرج في نهاية الأمر من دائرة الحقل الابيستيمولوجي. هذا الحقل الذي يكون فيه العلم علوما متراتبة تراتبا متفاوتا من جهة قوّة اليقين الذي تُوقعه في النفس. لذلك نجد في هذا الحقل علم البرهان المطلق وعلم برهان الدليل وعلم برهان السبب.

يدور الإشكال الذي ترزح تحته الميتافيزيقا في تأرجح أقاويلها الدائم والغامض بين الجدل وعلم برهان الدليل. ما الفرق بين المقدّمات الجدليّة ومقدّمات براهين الدلائل؟ ولكن قبل النظر في هذه المعضلة التي تمثّل غاية بحثنا الراهن نودّ الوقوف على مفهوم "القول" بعد أن حدّدنا سابقا بما يكفي مفهوم "الطبيعة".

---

[1] نعتقد أنّ السبب الذي دفع بهؤلاء المتفيقهة إلى الظنّ بأنّ القول الميتافيزيقي خطاب برهاني بعض العبارات التي أوردها ابن رشد في ثنايا كتبه والتّي تُوحي بكون علم ما بعد الطبيعة علم برهاني مثله مثل علم العدد والهندسة. لنضرب مثالا على ذلك وهي عبارة مشهورة وردت في فصل المقال: " **وإذا كان الشّرع قد حثّ على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان، وكان من الأفضل، أو الأمر الضروري، لمن أراد أن يعلم الله، تبارك وتعالى، وسائر الموجودات بالبرهان، أن يتقدّم أوّلا فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي، والقياس الخطابي، والقياس المغالطي وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدّم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق، وكم أنواعه وما منها قياس وما منها ليس بقياس، وذلك لا يمكن أيضا إلاّ ويتقدّم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تركّبت، أعني المقدّمات وأنواعها**". ص ص 23 – 24، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، ط3، القاهرة، د. ت. توحي العبارة الأخيرة بأنّ ابن رشد يؤكّد على إمكان قيام علم إلهي برهاني، إذا ما علمنا شروط القياس البرهاني وأنواع الأقيسة المنطقيّة وأصناف المقدّمات وخواصّها...إنّ ما لم يستطع الانتباه إليه هؤلاء المتفيقهة هو معنى لفظة الضروري الواردة في صدر العبارة. بينما يحمل الضروري عند ابن رشد على عدّة معان – كنّا قد تعرّضنا إليها سابقا – فإنّ هؤلاء لا يأخذونها إلاّ على المعنى الذي أدّاه إليه أفهامهم وذلك عَيْبٌ نظري يُخلّ من بلوغ فهم سليم لكلام الشّارح الأكبر. كذلك فهم لا ينتبهون إلى أنّ ابن رشد يميّز في مقالة الباء بين ما هو ضروري لحصول العلم المقول بتقديم (علم البرهان المطلق) وبين ما هو ضروري لحصول العلم المقول بتأخير (علم برهان الدليل). وإذا كان ابن رشد قد صرح في **تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة** بأنّ أغلب الأقاويل المستعملة في الميتافيزيقا هي براهين دلائل، فإنّنا نستطيع القول بأنّ معنى الضروري، في العبارة المذكورة أعلاه، يجب أن يُحمل على ما هو ضروري لحصول العلم المقول بتأخير (برهان الدليل)، وليس على ما هو ضروري لحصول العلم المقول بتقديم (البرهان المطلق) وهو المعنى الناقص الذي أدركه هؤلاء. انظر ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الباء، التفسير1، 12 ص 166.

لا يسعفنا **تلخيص كتاب العبارة** – الذي تعرّض للكلام في القول – بالمعنى الذي نريد بيانه من لفظة "القول" حينما نصرّح "طبيعة القول الميتافيزيقي"[1]. من الأفضل العودة في هذه الحالة إلى طريقة التأثيلlaméthode étymologique (وهي الطريقة التي تبيّن المصطلح المولّد للمصطلح المدروس).

ترمي لفظة القول بجذورها إلى اللفظة اليونانية (المنطق) وهي لفظة متشعّبة جدّا في استعمالات المعلّم الأوّل ناهيك عن إرث استعمالاتها عند المترجمين العرب، فقد تُرجمت "بالكلمة" عند اسطات، وبـ"القول" عند أبو بشر متّى، و"بالحدّ" في مقالة الزاي...على أنّ هناك معنى آخر للفظة (المنطق) اليونانية وهي وصف لتلك العملية الفكرية الحادثة إثر وقوع مجموعة عمليات جزئية متتاليّة.

بمعنى آخر إنّ اللوغوس يُشير إلى الاستدلال والاستنباط وهي المعاني التي ترجمها العرب قديما بالقول. لذلك تحدّثنا سابقا عند ابن رشد على تعليم قولي أيّ تعليم استدلالي استنباطي يستخدم الوسائط (العقل) على خلاف التعليم الحدسي المباشر.

هكذا نَخْلُص إلى القول بأنّه حينما نُريد النظر في طبيعة الأقاويل المُستخدمة في علم ما بعد الطبيعة، فإنّنا نقصد النظر في طبيعة الحجج الاستدلالية والبراهين المنطقيّة التي يرتكز عليها الفيلسوف سواء أكان ذلك في استنباط معتقداته أو في دحض تصورات خصومه. غير أنّه لّما كانت طبائع الاستنباط مختلفة، وأنواع البراهين متعدّدة، وأصناف التصديقات متنوّعة حقّ علينا التساؤل عندئذ عن ماهية طبيعة الأقاويل التي يتأسّس عليها الخطاب الميتافيزيقي الرشدي.

---

[1] بعد أن نظر أرسطو في كتاب **المقولات** في الأقوال التي تُقال بغير تأليف وهي تلك الألفاظ البسيطة (أي مفردة على خلاف الألفاظ المركّبة) التي غالبا ما تأتي في وضع أوّل (أي محدودة على خلاف ألفاظ الوضع الثاني التي تكون عامّة) دال (أي أنّ لها معنى واضح على خلاف الألفاظ غير الدّالة والغامضة)، ينتقل في كتاب **العبارة** إلى النظر في الأقوال التي تُقال بتأليف ومن بينها الكلام في القول (discours). يختلف القول عن القضية (proposition) من جهة أنّ الأوّل يدلّ على الفهم والتصوّر العقليين، بينما تدلّ الثانية على التصديق الوجودي لذلك يكون فيها السلب والإيجاب. كما ينفصل القول عن الاسم (nom) من جهة أنّ أجزاء الأوّل تدلّ على معنى مفرد ومحدّد بينما لا يدلّ الجزء في الثاني (وهو الذي نسمّيه المقطع syllabe) على أيّ معنى. ولّما كانت للقول دلالة تواطئية (conventionnelle) فإنّه انقسم إلى ضربين: قول تّام وقول غير تّام. وينقسم القول التّام إلى قول جازم وقول غير جازم. وموضوع كتاب **العبارة** هو النظر في القول الجازم، بينما يمثّل القول غير الجازم موضوع كتابا **الخطابة و الشعر**، أمّا القول غير التّام (الحدود والرسوم) فهو موضوع كتاب **البرهان**. انظر ابن رشد **تلخيص كتاب العبارة**، الفصل4 ص ص 86 – 87، تحقيق جيرار جهامي. من البيّن أنّ السياق الذي يعرّف فيه أرسطو القول هو سياق لغوي منطقي أورده لأجل بناء نظرية في الأقيسة المنطقيّة بدأت بالفحص في الألفاظ البسيطة (**المقولات**)، ثمّ النظر في الألفاظ المركّبة (**العبارة**)، وصولا بعد ذلك إلى النظر في كيفيّة تركيب العبارات (القضايا) من جهتي الصورة (**التحليلات الأولى**) والمادّة (**التحليلات الثواني**). لئن بدا السياق الذي تحدّث فيه أرسطو عن دلالة "القول" في كتاب **العبارة** بعيدا شيئا ما عن ما نصبو إليه أعلاه، فإنّ هناك علاقة دلالية خفيّة سنحاول كشفها بين هذه المعاني والمعنى الذي نطلبه لاستخدامنا السياقي للفظة "قول".

2- مناهج ما بعد الطبيعة:

بعد أن حدّدنا المقصود السياقي بالطبيعة والقول، سنشرع الآن في تفكيك بنية الخطاب الميتافيزيقي ليس فقط من جهة المنهج الذي يسلك بمقتضاه الفحص، وإنّما أيضا من جهة القوانين التّي يستعملها هذا المنهج[1].

بالنسبة إلى المنهج نعلم أنّ أرسطو قد استند في كتاب **ما بعد الطبيعة** إلى المناهج التاليّة: منهج الشكوك في مقالة الباء خاصّة قدّم فيها النظر الجدلي في المسائل الغامضة على النظر البرهاني. منهج الاستقراء في مقالة الزاي خاصّة قدّم فيها النظر الجزئي في الجوهر على النظر الكلّي. منهج التناسب في مقالتيْ الجيم والدّال حيث اهتمّ به أرسطو من جهة تعريف الوجود وبقية معاني الأسماء الواردة في علم ما بعد الطبيعة[2].

أمّا بالنسبة إلى القوانين، ونقصد بها طبعا المقدّمات، والحجج، والبراهين، التّي استعملت في استنباط الاعتقادات أو حتّى في دحضها، فهي تنقسم عموما إلى الأصناف التاليّة: قوانين جدلية مشهورة، وقوانين جدلية ولكنّها تؤدّي معاني برهانية، وقوانين برهانية دليلية.

---

(1) اختزلنا المنهج والآلات (المقدّمات) كشرطين في تحديد علميّة القول الميتافيزيقي من عدمه ونحن نعلم أنّ مقياس أرسطو في التحديد – ويظهر ذلك خاصّة في **التحليلات الثواني** – ركّز على النظر في الآلات من جهة خواصّها، أمّا مقياس المنهج فلا نجد له إشارة إلاّ في مقالة الزاي و **رسالة السماع الطبيعي**. على كلّ حال يمكن للبعض أن يقدّم مقاييس أخرى يمتحن بها صلابة الخطاب الميتافيزيقي – كالمقارنة بينه وبين تصوّرات أفلاطون الإلهية مثلا – ولكن لنذكّر القارئ بأحد أهمّ أصول قراءتنا لأرسطو وابن رشد وهو أنّنا نريد فهمهما من داخل النصوص التّي كتبوها لا من خارجها. وكما يصرّح ج. تريكو فإنّ أفضل شارح لأرسطو هو أرسطو ذاته.

(2) بالنسبة إلى مسألة المناهج المستخدمة في كتاب **ما بعد الطبيعة** يمكن أن نضيف المنهج التاريخي الوارد في مقالة الألف الكبرى والصغرى أثناء الفحص عن جذور القائلين بالعلل الطبيعية، ومنهج الدحض الوارد في مقالة الجيم أثناء الدفاع بنحو الغلط على مبدأ عدم التناقض. ومناهج رسم الحدود الواردة في مقالة الزاي وفي المقالة الثانية من **تلخيص كتاب البرهان**. إنّ سبب اقتصار نظرنا على مناهج الشكوك و الاستقراء والتناسب إنّما يعود إلى وضوحها، وإن بدرجات متفاوتة، في تفسير ابن رشد. إضافة إلى حسم الأخير بأنّ منهج الدحض ليس منهجا علميا وإنّما هو برهان على نحو الغلط، إذ كيف يمكن لهذا المنهج أن يكون برهانيا والحال أنه "يبرهنْ على مبدأ (مبدأ عدم التناقض) لا يمكن أن يقوم عليه برهان إطلاقا. أمّا فيما يخصّ سبب عدم أخذنا بالمنهج التاريخي فنرى أنّه يلزم ارسطو وتاريخ الفلسفة اليونانية أكثر مما يلزم ابن رشد وتاريخ الفلسفة الإسلامية لذلك نتركه جانبا. أمّا فيما يتعلّق بمناهج رسم الحدود فقد تعرّضنا إليها سابقا وذكرنا موقف ابن رشد حين اعتبرها جميعا طرقا جدلية وإن كانت متفاوتة من جهة التمام والكمال. ونحيل هنا إلى عمل رائد في الدراسات الأرسطية العربية المعاصرة سبق له وأن تعرّض بشكل علمي دقيق إلى جميع هذه المناهج: أبو يعرب المرزوقي، **ابيستيمولوجيا أرسطو من خلال منزلة الرياضيات في قوله العلمي**، ص ص 261 - 276، الدار العربية للكتاب، تونس، 1985.

أ- منهج الشّكوك:

ليس منهج الشكوك خاصّا بعلم ما بعد الطبيعة فحسب وإنّما هو منهج عام لجميع الصنائع والعلوم النظرية والعملية، لذلك نجده مطبّقا في **السماع الطبيعي**، وفي كتاب **النفس**، بل وحتّى في كتب المنطق مثل كتاب **المقولات**[1]. وربّما تكون صفة العموميّة هذه تمثّل أحد أسباب الطعن رغم ذلك كلّه سوف لن نركّز على المثلب الأخير بقدر ما سنسعى إلى إبداء أحكام ابن رشد ليس فقط إزاء منهج الشكوك، وإنّما أيضا مواقفه النهائية إزاء المقالات التي اعتمدت هذا المنهج كمسلك في النظر.

قد لا نجازف إذا ما صرّحنا بأنّ جميع مقالات كتاب ما بعد الطبيعة هي جدلية وإن احتوى بعضها على أصول ومقدّمات انتزعت ممّا تبيّن في علوم أخرى كالبرهان، والعلم الطبيعي، وعلم النفس، وهي جميعها كما نعلم علوم تفارق الجدل ولا تشاركه من جهة متانة البراهين المستعملة فيها. غير أنّ ما يكبح

---

(1) كما أشرنا سابقا أثناء تحليلنا لمقالة الباء يلاحظ ابن رشد ملاحظة مهمّة تتعلّق بالاختلاف الحاصل في كيفية في قيمة منزلته الابيستيمولوجية، خاصّة إذا ما علمنا أنّ أحد أهم خواصّ القول العلمي هي الذاتية. تعامل أرسطو مع منهج الشكوك في علميْ ما بعد الطبيعة والطبيعة. إذ بينما في العلم الأوّل يقدّم أرسطو الشكوك دفعة واحدة ويفرد لها فصلا مستقلاّ برأسه في المقالة المذكورة أعلاه، نجده في العلم الثاني يسلك مسلكا تعليميا مختلفا تماما إذ يوزّع مختلف الشكوك في ثنايا مطالب العلم الطبيعي المتفرّقة أساسا. لذلك نجد تعليق أبو يعرب المرزوقي حول منزلة الشكوك في السماع يتطابق تماما مع ملاحظة ابن رشد: "**وهكذا فكلّ السماع الطبيعي، ليس إلاّ فحصا لأربعة أصناف من المعضلات المتعلّقة بالمشكل الذي يعنينا هنا: وأعني مشكل الاختيار بين الوحدة الجنسية والجوهرية أو التناسبية والكلّية لكلّ من الوجود والواحد، وهذه الأصناف هي: صنف معضلات المبادئ، وصنف معضلات المنهج، وصنف معضلات طبيعة الحركة وصنف معضلات طبيعتها القابلة للترييض أم لا (مناقشة مفارقات زينون)**". انظر المرجع الأخير ص 262. أمّا بالنسبة إلى مظاهر ورود منهج الشكوك في كتاب **النفس** فيمكن تمثّله ليس فقط من جهة معرفة حدّ النفس أو تحديد طبيعتها، وإنّما أيضا من جهة إيجاد الطريقة أو القانون الذي يمكن أن نثق فيه بغية الوصول إلى معرفة جوهر النفس. انظر أرسطو، كتاب **النفس**، الكتاب الأوّل، الفصل الأوّل، ص 36، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، ط2، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1962. كما يمكن العودة أيضا إلى:

Averroës, *Middle Commentary on Aristotle's De Anima*, A critical Edition of the Arabic text with English Translation, Notes and Introduction by Alfred L. Ivry, Cairo, 1994.

أمّا فيما يتعلّق بكتاب **المقولات** فتبدو طريقة ابن رشد في فحص مقولة الإضافة شبيهة بطريقة مقالتي الباء والزاي خاصّة، إذ نراه يقدّم في البداية رسما لهذه المقولة، ثمّ يستدرك بعد ذلك بعرض بعض الشكوك اللاّحقة بهذا الرسم، ليستنتج بعد ذلك بأنّ هناك حدّين مختلفين للإضافة: حدّ عرضي غير حقيقي وحدّ جوهري حقيقي. انظر ابن رشد، **تلخيص كتاب المقولات**، الجزء الثاني، القسم الثالث، الفصل السّابع، ص ص 41 – 42، تحقيق جيرار جيهامي.

جماح هذه المجازفة ويُنسّبها تصاريح لابن رشد تُعيّن بوضوح المقالات التّي طبّقت فيها طريقة المعضلات وهي مقالات الألف الصغرى، والكبرى، والباء، والدّال[1].

غير أنّه لئن مثّل الجدل القاسم المشترك لجميع هذه المقالات، فإنّ ذلك يجب أن لا يُخفي عنّا أوْجُه اختلاف منافع طريق الشكوك المستعمل فيها. لقد التبست جميعها بصناعة الجدل هذا أمر لا ريب فيه عند ابن رشد،لكن انتفاع مقالة الباء بالجدل جاء مخالفا لانتفاع مقالة الجيم مثلا.

لمّا أردنا في المقالة الأولى الوقوف على الحقّ في المطالب العويصة، فإنّنا احتجنا إلى صناعة الجدل، أيّ إلى صياغة أقاويل متناقضة أحدها يثبتها والآخر يبطلها. وسبب احتياجنا مردّه رغبتنا في تمييز الجزء الصادق فيها عن الجزء الكاذب. وكان لا يتمّ هذا التمييّز إلاّ بسبر الأقاويل المتناقضة بسبارات الأقاويل البرهانية، انتزاعا للمحمولات الذاتية من المحمولات العرضية.

أمّا في المقالة الثانية (أيّ الجيم) فقد التمسنا الجدل تحقيقا لمنفعة تخالف منفعة مقالة الباء. ومن باب الاستظهار هنا أنّ الجزء الجدلي في هذه المقالة إنّما هو المتعلّق بما أطلق عليه ابن رشد البرهان على مبدأ عدم التناقض بنحو من الغلط (démonstration par réfutation). أيّ تلك الحجج الجدلية التّي قدّمها أرسطو ضدّ السفسطائيين المنكرين لمبدأ عدم التناقض الذي هو في حقيقة أمره بيّن بنفسه ولا يمكن أن يقوم عليه برهان، غير أنّ صناعة الجدل نافعة هنا على الوجه الذي بيّنا.

إنّ موقف ابن رشد النهائي إزاء هذه المقالات الجدليّة، والتّي مثّل منهج الشكوك فيها المسلك العام في الفحص وإن بدا منشبكا مع مناهج أخرى في النظر، هو أنّه كان يعتبرها، مثله في ذلك مثل أرسطو، معدّة نحو الفلسفة وتحديدا نحو البرهان، لذلك سمّاها في استفتاحه لتفسير مقالة الزاي بالمقالات الموطّئة:

---

(1) يعتبر ابن رشد هذه المقالات موطّئه لما يُريد أن يقوله في مقالة الزاي، وما يوحّدها جميعا هو كونها ناتجة عن صناعة جدلية. ولقد تجلّى البحث المنطقي في المقالتين الأولتين (الألف الصغرى والكبرى) أثناء فحص ارسطو في الأسباب الأربعة وبيان ضرورة أنّها يجب أن لا تمرّ إلى غير نهاية (انظر ارسطو، **ما بعد الطبيعة**، مقالة الألف الكبرى (A)، الفصول 3 و4 و5، 983 أ، 25 – 987 أ، 27). أمّا في مقالة الباء فيظهر الفحص الجدلي أثناء عرضه لمطالب الشكوك في علم ما بعد الطبيعة: "**وأمّا في هذا الكتاب [مقالة الباء] فرأى أن يقدّم الأقاويل الجدلية في جميع المطالب العويصة التّي في هذه الصناعة [صناعة ما بعد الطبيعة] ويفرد القول فيها على حدة**". ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الباء، التفسير1، 7 ص 167. كما يستظهر مجدّدا في مقالة الدّال بالحكم نفسه حين يقول: "**وهي إحدى المسائل التّي فحص عنها في المقالة التّي قبل هذه [أيّ قبل مقالة الجيم] على جهة الجدل**". المصدر السابق، مقالة الجيم، التفسير7، 6 ص 337. ثمّ نجده بعد ذلك في تفسيره لمقالة اللاّم يتبنّى موقف الاسكندر الأفروديسي الذي ذهب إلى القول بأنّ جميع المقالات المذكورة أعلاه جدلية: "**وبالواجب كانت هذه المقالة [الباء] تالية للمقالة الأولى [الألف الصغرى] والثانية [الألف الكبرى] أمّا كونها تالية للمقالتين المتقدّمتين فلأنّ ما في المقالتين المتقدّمتين هو أيضا ممّا تضعه صناعة الجدل أعني أنّ هاهنا أسبابا أربعة وأنّ كلّ جنس منها لا يمرّ إلى غير نهاية**". المصدر السابق، مقالة اللاّم، التوطئة، 16ص 1399.

وهي موطّئه ليس فقط من جهة كون بقية المقالات لاحقة عليها لحوقا ترتيبيا، وإنّما أيضا من جهة كون طبيعة الفحص اللاّحق عليها إنّما سيكون أقرب إلى البرهان منه إلى الجدل.

ب- منهج الاستقراء:

ليس الاستقراء منهجا فحصيا فحسب، وإنّما هو في الأصل أحد أصناف الأقاويل الجدلية. إنّ التمييّز الذي يرتسم في أذهان البعض بين اعتبار الاستقراء كطريق جدلي في البحث وبين اعتباره كقياس جدلي في الاستدلال ربّما مردّه – وهذا شبه مؤكّد عندنا – اختلاف جهات النظر إليه باختلاف استعمالات العلوم و الصنائع له.

فلئن اهتمّت العلوم – العلم الالاهي والعلم الطبيعي على وجه التحديد – باستخدام الاستقراء من جهة تصوّره كمسلك منطقي في الاستقصاء، فإنّ الصنائع – صناعة الجدل والبرهان على وجه التحديد – اهتمّت به من جهة تصوّره كأحد أنواع الأقيسة الجدلية. لذلك ترك كتاب **ما بعد الطبيعة** جانبا ما اهتمّ به كتاب **الجدل** حينما تحدّث عن الاستقراء كقانون، وترك الأخير جانبا ما اهتمّ به الأوّل حين تحدّث عن الاستقراء كطريق.

جميع العلوم النظرية، ما عدا الرياضيات، تستخدم منهج الاستقراء في الفحص عن مطالبها الخاصّة، غير أنّ هذا الاستخدام يجب أن لا يأخذ من جهة الضرورة، وإنّما من جهة الأفضل. إذ لّما كان العلم الطبيعي و العلم الإلهي علمان ينطلقان من المحسوس للبرهنة على موضوعيهما، فإنّ مسلك الاستقراء يبدو حينئذ أنسب المسالك وأظهرها إقناعا في الاستعمال لهذه العلوم لأنّه يستند إلى المحسوس. من ذلك مثلا أنّ صاحب علم ما بعد الطبيعة، وهو يستنبط موضوع علمه، ينبغي عليه الانطلاق من معرفة طبائع الجواهر المحسوسة لينتقل بعد ذلك إلى معرفة الجوهر المطلق.

يقوم الاستقراء إذن على مفهوم النقلة – في معناها المنطقي وليس في معناها الطبيعي (النقلة كأحد أنواع الحركة) – لذلك نجد ابن رشد يرسم في **تلخيصه لكتاب الجدل** الاستقراء على النحو التّالي: "**الاستقراء هو نقلة الحكم بشئ ما على جزئيات كلّي ما إلى الحكم بذلك الشئ على ذلك الكلّي**"[1]. غير أنّ حصر الاستقراء كمنهج في مجرّد عملية نقل حكم يبقى أمرا غامضا في علم ما بعد الطبيعة وذلك لأنّ نقل الحكم لا يخلو من ثلاثة أوجه. فما هو وجه الاستقراء الذي انطبق على الأمور الإلهية في مقالة الزاي؟

---

(1) المصدر السابق، المقالة الأولى، الفصل الثاني ص 513. "**الاستقراء هو أن يقضي على أمر كلّي بحكم كلّي موجب أو سالب لوجود ذلك الحكم في أكثر الجزئيات التّي تحت ذلك الأمر الكلّي**". ابن رشد، **جوامع كتاب الجدل** ورد في:
Averroës', *Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric and Poetics*, § 3, p. 153, Edited and Translated by Charles E. Butterworth, Albany, State University of New York Press, 1977.

الوجه الأوّل من النقلة هو نقل الحكم من الكلّي إلى الجزئي. مثل قولنا إن كلّ إنسان فان (مقدّمة كبرى)، سقراط إنسان (مقدّمة صغرى)، إذن سقراط فان (نتيجة). إذا ما سلّمنا هنا بأنّ النتيجة منطوية بالقوّة في المقدّمة الكبرى انطواء الجزء في الكلّ، فإنّنا نستطيع القول بأنّ الوجه الأوّل من نقل الحكم هذا يمثّل في حقيقة الأمر قياسا، وبالتالي فهو غير منطبق على مسلك الفحص الاستقرائي الحادث في علم ما بعد الطبيعة، وذلك بسبب أنّ مسلك العلم الأخير، كما أشرنا إلى ذلك سابقا، إنّما ينقل الحكم من الجزئي إلى الكلّي وليس العكس.

أمّا الوجه الثاني من نقل الحكم فيتمثّل في نقل حكم من أمر جزئي إلى أمر آخر جزئي يشبهه. مثل حكمنا على السماء بأنّها مكوّنة من قِبَل حُكمنا على الحيوان والنبات والجماد بأنّها مكوّنة. وهنا لا يفرّق ابن رشد بين الانتقال من جزئي واحد إلى جزئي واحد أو الانتقال من جزئيات كثيرة إلى جزئي واحد.

من الواضح أنّ هذا الضرب من النقل لا يوافق النقل الموجود في المنهج الاستقرائي لعلم ما بعد الطبيعة، وذلك بسبب كون الوجه الثّاني من النقل في حقيقة الأمر ليس استقراء، وإن بدا شبيها به، وإنّما هو مثال والمثال كما نعرف آلية من آليات صناعة الخطابة ولا ينتمي إلى صناعة الجدل[1].

أمّا فيما يتعلّق بالوجه الثّالث وهو نقل الحكم من جزئيات كثيرة إلى حكم كلّي. مثل قولنا بأنّه إذا كان الملاّح الحاذق هو الأفضل، والفارس الحاذق هو الأفضل، والنجّار الحاذق هو الأفضل (أمور جزئية متعدّدة)، فإنّنا نستطيع الاستنباط عندئذ بأنّ الصّانع الحاذق هو الأفضل (حكم كلّي).

يعتبر ابن رشد الوجه الثّالث من عملية نقل الحكم استقراء ولكنّه ينبّه إلى أنّ الكليّة التّي أفادها إنّما هي كليّة بضرب من الذات. ذلك أنّ نقل الحكم من الأمور الجزئيّة إلى الأمر الكلّي إنّما وقع هنا بغلبة ظنّ مستند إلى سريان الكلّي في الجزئي.

نستطيع أن نرسم هذا الاستقراء بكونه استقراء ظنّي وذلك بالنظر إلى غلبة الظنّ فيه، وهو يختلف عن الاستقراء اليقيني الذي يحصل فيه اليقين بالمقدّمات الكليّة (أيّ المقدّمات الأوّل الموجودة في القياس البرهاني المطلق) من غير أنّ يستند إلى الاستقراء أصلا.

ممّا سَبَق يمكننا اعتبار أنّ الوجه الثّالث من الاستقراء – وتحديدا ذلك الذي وصفناه بالاستقراء الظنّي تميّزا له عن الاستقراء اليقيني - يوافق تمام الموافقة مسلك الفحص المتّبع في علم ما بعد الطبيعة الذي رُسم في مقالة الزاي رسمين مختلفين ولكنّهما يحملان معنى واحد: الانطلاق من معرفة الجواهر المحسوسة

---

[1] إنّ الأقاويل التّي يكون بها الإثبات و الإبطال كما أنّها في صناعة الجدل صنفان أحدهما الاستقراء، وما يظنّ به أنّه استقراء، و الصنف الثّاني القياس وما يظنّ به أنّه قياس- كذلك الأقاويل المثبتة في هذه الصناعة [صناعة الخطابة] والمبطلة صنفان: أحدهما شبيهة بالاستقراء وهو المثال، والآخر شبيه بالقياس وهو الضمير'. ابن رشد، تلخيص الخطابة، المقالة الأولى، الفصل الثاني، ص 18، تحقيق عبد الرحمان بدوي.

وصولا إلى معرفة الجوهر المطلق أو الانطلاق من الأشياء الأعرف عندنا (الأمور الجزئية المحسوسة) وصولا إلى الأشياء التّي هي أعرف عند الطبيعة (الأمور الكليّة المجرّدة)[1].

إنّ ما نصل إليه في خاتمة تحليلنا هو أنّ علم ما بعد الطبيعة استعمل الاستقراء الظنّي الجدلي في نظره، هذا على الرغم من إقرار ابن رشد بوجود استقراء يقيني كان قد أرجعه إلى موضع ألْيَق من جهة العلم البرهاني وهو كتاب **البرهان**[2].

إذا ما قلنا بأنّ للاستقراء موضعا ألْيَق في صناعة البرهان منه في بقية الصنائع المنطقية فإنّ ذلك يعني أنّ الاستقراء يتحوّل من مجرّد طريقة يُستعان بها في الفحص العلمي إلى قانون منطقي نجده مستعملا في البرهان والجدل.

فعلا يُصرّح ابن رشد، في **جوامع كتاب الجدل**، بهذا الالتباس في اشتراك هاتين الصناعتين المنطقيتين في استخدام الاستقراء ممّا يجعل من الصعب تمييز الاستقراء الجدلي عن الاستقراء البرهاني. ومردّ هذه الصعوبة هو أنّ للاستقراء قوّة في فعل التصديق تماثل القوّة التّي يفعلها القياس. لذلك يمكننا تحويل الاستقراء إلى قياس تأخذ قوّته قوّة قياس الشّكل الأوّل.

ولكن قبل بيان هذا الأمر نودّ الوقوف على الفارق بين الاستقراء والقياس: نسير في الأوّل من الجزئي إلى الكلّي، بينما نسير في الثّاني من الكلّي إلى الجزئي. مثال ذلك قولنا إنّه إذا كانت الأرض محدثة، والماء محدثا، والهواء محدثا، والنّار محدثة، فإنّنا نستطيع أن نستنتج عندئذ بأنّ جميع الأجسام محدثة.

هذا الاستقراء يمكننا تحويله إلى قياس على طراز الشّكل الأوّل: الأرض، والماء، والهواء، والنّار أجسام، هذه الأجسام محدثة ، إذن الأجسام محدثة[3]. رغم كوننا إزاء المثال نفسه إلاّ أنّ صورته الثانية في شكل قياس أقوى إقناعا من صورته الأولى في شكل استقراء ويعود سبب ذلك إلى قوّة فعل التصديق الموجودة في المقدّمة الكبرى.

---

(1) **"والأشياء التّي هي معروفة لكلّ واحد وهي المتقدّمة في معرفتنا أكثر ذلك هي قليلة المعرفة وصغيرتها[كذا وردت في الأصل] بالإضافة إلى التّي هي معروفة عند الطبيعة وهي التّي نقف عليها باخرة من هذه (...) ولكن إذ كان ليس يمكننا غير هذا فلنرم أن نعلم من التّي هي ردية المعرفة لأنّ لها معرفة جزئيّة إلى التّي تعرف بمعرفة كليّة وذلك بانتقالها من معرفة طبائع هذه الجواهر المحسوسة إلى الجوهر المطلق الذي يعرفبنوع كلّي أعنّي المحيط** بانتقالها من معرفة طبائع هذه الجواهر المحسوسة إلى الجوهر المطلق الذي يعرف بنوع كلّي أعنّي المحيط بجميع الجواهر". ابن رشد، تفسير كتاب ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، التفسير10، 19 – 12 ص ص 783 – 784. أمّا بالنسبة إلى أوجه نقل الحكم فيستحسن العودة إلى ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، المقالة الأولى، الفصل الحادي عشر، ص ص 513 – 514، تحقيق جيرار جهامي.

(2) انظر المصدر الأخير، ص 514.

(3) Averroës', *Three Short Commentaries on Aristotle's Topics, Rhetoric and Poetics*, § 8-9, pp.155 – 156, Edited and Translated by Charles E. Butterworth.

نستطيع أن نَخْلُص في خاتمة تحليلنا للاستقراء كمنهج وكقانون، في علاقتهما بعلم ما بعد الطبيعة، إلى جُملة من النتائج المهمّة: أوّلا أنّ علم ما بعد الطبيعة، في مقالة الزاي تحديدا، اهتم بالاستقراء كمنهج وترك البحث عنه من جهة كونه قانونا إلى الكتب المنطقية: **الجدل والبرهان** خاصّة.

ثانيا أنّ هذا العلم لم يستعمل الاستقراء اليقيني، القريب من البرهان، وإنّما استعمل الاستقراء الظنّي القائم على غلبة الظنّ في نقل الأمور الجزئيّة إلى حكم كلّي. وهذا الاستعمال يُناسب تماما حكم ابن رشد على طبيعة الأقاويل المُستخدمة في الأمور الإلهية والتّي سوف ينعتها بكون أغلبها جدليّة ظنيّة هي الأخرى.

ثالثا أنّ الاستقراء أنسب استعمالا في العلوم التّي تستند إلى المحسوس، ويبدو علم ما بعد الطبيعة في هذا السياق، إضافة إلى العلم الطبيعي، علما حسيّا من جهة انطلاقه على الأقلّ.

ج- منهج التناسب:

في تعديده لأنواع المناهج المنطقية التّي تُعرف بها الجواهر سواء أكان ذلك في مقالة الباء أو في الفصول العشرة الأوّل من المقالة الثّانية من **تلخيص كتاب البرهان**، نلاحظخُلوّ إحصاء ابن رشد من أيّ ذكر لمنهج التناسب على الرغم من متانة العلاقة بين الجوهر باعتباره الموجود الأوّل والتناسب الذي يُقال عليه الوجود.

لا يعني هذا الغياب أنّ التناسب ليس منهجا في الفحص وإنّما نعتقد أنّه من الأحرى تعريفه من جهة كونه جنسا من بين أجناس عديدة كالتواطؤ، والاشتراك، والاشتقاق، والترادف...لذلك يبدو أنّ معرفة التناسب كجنس تقتضي منّا معرفة بقية الأجناس خاصّة وأنّ أبا الوليد قد أورد في مقالة الجيم مقارنة وجيزة تربط وتفصل بين مختلف الأجناس.

نستطيع التمييّز عند ابن رشد بين مستويين مختلفين من النظر في الأجناس: اختصّ المستوى الأوّل بالنظر إلى الأجناس من جهة كونها أجناس لغوية دالة على معاني معقولة تقع داخل النفس البشريّة، وهو ما يمكن أن نسمّيه بالرسم المنطقي للأجناس احتواه صدر كتاب **المقولات**.

في المقابل، اختصّ المستوى الثّاني بالنظر إلى الأجناس من جهة كونها أجناس وجودية دالة على موجودات محسوسة تقع خارج النفس الإنسانية، وهو ما يمكن أن نسمّيه بالرسم الوجودي للأجناس احتواه كتاب **ما بعد الطبيعة** وتحديدا مقالة الجيم.

لذلك فإنّ ما هو مقول بتناسب، أو بتواطؤ، أو باشتراك، أو باشتقاق في علم ما بعد الطبيعة يجب أن لا يُحمل على جهة النظر نفسها التّي يُحمل عليها في علم المنطق. ولنضرب على ذلك مثال الجنس المقول بتناسب في العلمين المنطقي والميتافيزيقي:

في العلم الأوّل اهتمّ ابن رشد ببيان معاني المقولات التناسبية من جهة كونها معقولات وصور ذهنية لحالات وجودية مختلفة (مرّة تكون في شكل ماهية، ومرّة في شكل كيفيّة، ومرّة في شكل كميّة...). لذلك جاء تعريف الجوهر – وهو أكثر المقولات تقدّما في الوجود وفي المعرفة وفي الزمان[1]– على صيغة منطقية مغايرة للصيغة الوجودية التّي سترد في مقالة الزاي: "[الجوهر هو] **الذي لا يقال على موضوع ولا هو في موضوع**."[2]

أمّا في العلم الثّاني وهو ما علم بعد الطبيعة فقد اهتم فيه ابن رشد ببيان الأنحاء التناسبية التّي يُقال عليها الوجود مثل العدم، والجوهر، والكيفيّة، والحركة، والإضافة والتّي ينظر إليها جميعا من جهة كونها موجودات محسوسة. لقد انتبه ابن رشد في مقالة الجيم إلى هذا الاختلاف بين المعالجة المنطقيّة والمعالجة الميتافيزيقيّة للجنس المقول بتناسب حين أشار إلى أنّ معاني السلب والإيجاب التّي يُقال عليها الوجود ليست داخلة في الصيغة الوجودية لمعنى الهويّة وإنّما هي داخلة بالأحرى في الصيغة المنطقيّة: "**كما يُقال اسم الموجود أيضا على هذه الأنحاء كلّها [على العدم، والجوهر، والكيفيّة،...] كذلك يقال على السلب و الايجاب وإنّما أراد بذلك أنّ اسم الموجودات يقال على المعقولات الأوّل وعلى المعقولات الثّواني وهي الأمور المنطقية**"[3].

لئن استطعنا أن نخلص إلى القول بأنّ العلمين: المنطق وما بعد الطبيعة يختلفان في أنحاء نظرهما في الجنس المقول بتناسب، فإنّ هناك قاسما مشتركا يجمعهما ويميّزهما عن بقية الأجناس: سواء في الصيغة الوجودية (علم ما بعد الطبيعة) أو في الصيغة المنطقية (علم المنطق) لا يكون الحمل إلاّ ذاتيا.

يُقال الحمل الذاتي على عدّة معاني يختلف كلّ معنى عن الآخر بدرجة قربه وبعده من البرهان فهو يُقال بتقديم حينما تكون المحمولات داخلة في حدّ الموضوع وبالتّالي فإنّ حصول المعلوم فيه يكون من قِبل العلّة. ويُقال بتأخير حينما يكون حصول المعلوم فيه من قِبل النتيجة وليس العلّة. بينما يخصّ المعنى الأوّل علم المنطق باعتباره صناعة برهانية، فإنّ المعنى الثّاني يخصّ علم ما بعد الطبيعة باعتباره صناعة "غير برهانية" وإن كانت داخلة في الحمل الذاتي.

إنّ تأرجح علم ما بعد الطبيعة بين مشاركته البرهان في صفة الحمل الذاتي وبين انفصاله عنه من جهة طبيعة البرهان المستنبط يطرح مشكل طبيعة الأقاويل الميتافيزيقية.

---

(1) انظر **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، التفسير4، 5 ص 754.

(2) **تلخيص المقولات**، الجزء الثاني، القسم الأوّل، الفصل الأول ص 17.

(3) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الجيم، التفسير2، 15 ص 306.

3- طبيعة الأقاويل الميتافيزيقية:

في واقع الأمر، لا نعثر في تصنيف أرسطو وابن رشد للأقاويل على صنف يمكن أن نطلق عليه صراحة اسم الأقاويل الميتافيزيقية. ذلك أنّ التصنيف المشهور، المرتّب تصاعديا وفق درجة قوّة التصوّر والتصديق الحادثين في النفس، يتضمّن ضروب الأقاويل التّالية: الأقاويل البرهانية، والأقاويل الجدلية، والأقاويل الخطابية، والأقاويل السفسطائية، والأقاويل الشّعرية[1]. غير أنّه إذا كان من الواضح خلوّ التصنيف السابق من ضرب الأقاويل الميتافيزيقية فإنّ ذلك لا يمنع من أن تُنسب بعض ضروب هذه الأقاويل إلى الميتافيزيقا وتحديدا البرهانية والجدلية.

في هذا السياق لا يسعنا إلاّ أنّ نطرح سؤالا قد يكون بسيطا في نظر البعض ولكنّه يبدو لنا في واقع الأمر مُهمّا ومُحيّرا: لماذا أفرد أرسطو للصنائع الجزئية، كالبرهان، والجدل، والخطابة، والسفسطة، براهين خاصّة في حين أنّه لم يفرد للصناعة العامّة، وهي الميتافيزيقا، ضربا من البراهين ذاتيّة لها؟ هل يعود السبب في ذلك إلى أنّ البراهين لا تُفرد إلاّ للصنائع الجزئية؟

لا يبدو التبرّير الأخير مقنعا فالجدل والسفسطة كلاهما صناعتان عامتان، حالهما في ذلك مثل حال الميتافيزيقا، ولكنّهما يمتلكان أقاويل ذاتيّة خاصّة. نعتقد بأنّ أرسطو لم يخصصّ لعلم ما بعد الطبيعة أقاويل ذاتية لأنّها هي التّي تضع البراهين المطلقة أساس البراهين الجزئيّة الموجودة في الصنائع والعلوم الجزئيّة. كما أنّ طبيعة القول الميتافيزيقي – وهذا هو الأمر الهام والمقنع في نظرنا – يندّ عن كلّ تحديد وتصنّيف دقيق فهو ملتبس ومستشكل لذلك سوف يبقى متأرجحا بين اعتباره قولا جدليا في وجه، وبين اعتباره قولا برهانيا في وجه آخر.

يُعبّر التأرجح الأخير عن وضعية إشكالية مفارقية يرتهن فيها علم ما بعد الطبيعةمن جهة طبيعة الأقاويل المستعملة فيه.

يتردّد صدى التأرجح عند ابن رشد في عديد المواضع: فتارة نجده يصرّح بوضوح لا لبس فيه بأنّ جميع الأقاويل المستعملة في ما بعد الطبيعة هي أقاويل جدلية، وطورا آخر نجده يصرّح بالتباس هذه الأقاويل بالبرهان والجدل. ففي مقالة الزاي مثلا نجده يقول: "**وأكثر براهين هذا العلم [علم ما بعد الطبيعة]هي براهين منطقية وأعني بالمنطقية هاهنا مقدّمات مأخوذة من صناعة المنطق**"[2]. بينما نجده في **تلخيص ما بعد الطبيعة** يُشير إلى قرب الأقاويل المستعملة في ما بعد الطبيعة من البرهان أكثر منها إلى الجدل: "**وأمّا أنحاء**

---

(1) ابن رشد، **جوامع كتاب الجدل**، الفقرة 21، ص 164.

(2) **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة الزاي، التفسير2، 1 ص 749.

التعليم المستعمل فيه [علم ما بعد الطبيعة]، **فهي أنحاء التعليم المستعملة في سائر العلوم. وأمّا أنواع البراهين المستعملة فيه أيضا، فهي أكثر ذلك دلائل**"[1].

إذا كان مقصود ابن رشد بالبراهين المنطقية في مقالة الزاي واضحا وهي تلك المقدّمات غير المناسبة المأخوذة من صناعة الجدل تحديدا، فإنّ مقصوده ببراهين الدلائل يُثير التباسا فهي، كما سنبيّن لاحقا، ليست بالبراهين الجدلية الظنّية وهي ليست كذلك بالبراهين اليقينية المطلقة. يمكن أن نصفها بصورة لا تخلو من مجاز بأنّها متأرجحة بين الجدل والبرهان.

يتمحور الإشكال إذن حول معنى برهان الدليل، هذا البرهان الذي سَبق وأن وقع استقصاء القول فيه في **شرح كتاب البرهان**. ولكن لا يمكن فهم برهان الدليل إلاّ باستحضار البرهان المطلق فهما ضربان من ضروب البرهان.

يحدّد ابن رشد ثلاثة شروط لحصول البرهان المطلق: أوّلا، أن يكون الشئ المعلوم قد حصل لنا وجوده من قِبل العلم بوجود علّته. ثانيا، أن نكون مع علمنا بوجوده من قِبل علّته قد علمنا أنّها علّته. ثالثا، أن نكون قد علمنا أنّه لا يمكن أن يوجد من دون تلك العلّة.

مثال ذلك قولنا إنّ هذا الموضع فيه ضوء لأنّ فيه نار[2]. فالشئ المعلوم هنا هو وجود الضوء في الموضع أمّا علّة وجوده فتتمثّل في النّار. هذا يعنّي أنّ البرهان المطلق يُعطي الوجود (وجود الضوء) والسبب (النّار). على خلاف ذلك يكتفي برهان الدليل بإعطاء الوجود مثل قولنا إنّ هذا الموضع فيه نار من قِبل أنّ فيه دخانا. الدخان هنا ليس العلّة في وجود النّار.

من خلال المثال السّابق نستطيع أن نستنتج إذن بأنّ الفارق بين البرهان المطلق وبرهان الدليل يكمن في العلّة وهي التّي تُعرف في المنطق على وجه التحديد بالحدّ الأوسط. هذا الحدّ الذي يغيب في الأقاويل الميتافيزيقية، وهو وإن حضر فإنّه يحضر كأثر وكعلامة في الحدّ الأكبر، ممّا يجعلها دون الأقاويل البرهانية متانة ووثاقة.

إضافة إلى هذا الفارق هناك فارق آخر مهمّ يتمثّل في كون برهان الدليل يقع فيه استخراج المتقدّم (العلّة) من المتأخّر(النتيجة) بينما في البرهان المطلق فنستخرج المتأخّر من المتقدّم[3].

---

(1) **تلخيص ما بعد الطبيعة**، الفقرة 17، ص7.

(2) **شرح كتاب البرهان**، المقالة الأولى، الفصل الثاني، ص 275.

(3) يقدّم ابن رشد مثالا من البراهين المطلقة هو المثال التّالي: هذه المرأة والدة من قِبل أنّ لها لبنا. الولادة وهي السبب في وجود اللبن هي المتقدّمة في الوجود والمعرفة، أمّا اللبن وهو النتيجة فهو المتأخّر عن الولادة. انظر المصدر السابق، المقالة الأولى، الفصل السادس (**مقدّمات البرهان ضرورية وذاتية**)، ص 275. الفصل الثاني (**في العلم والبرهان وعناصرهما**)، ص 182.

في هذا السياق يمكننا الآن فهم السبب الذي دفع ابن رشد في مقالة اللاّم إلى نعت برهـان أرسطو الوارد في الثّامنة من **السماع الطبيعي**- المتعلّق بإثبات وجود المحرّك الأوّل - بكونـه برهـان دليـل، أو كمـا سمّاه أيضا بطريق المسير من المتأخّرات إلى المتقدّمات، لأنّـه يبـدأ بالمتـأخّرات متمثّلـة في الحركـة لينتهـي إلى المتقدّمات وهو المحرّك الأوّل: "**فلذلك ليس لصاحب الصناعة السفلى [العلـم الطبيعـي] أن ينظـر في أوائـل جنسه على طريق البرهان المطلق وأمّا على طريق المسير من المتـأخّرات إلى المتقـدّمات وهـي التّـي تُسمّى الدلائل فيمكنه ذلك**"[1].

إنّ وثاقة البراهين المطلقة ومتانتها العلمية مقارنة ببراهين الدلائل أمر بـيّن لا لـبس فيـه عنـد ابـن رشد. وهو لذلك سوف يُطلق على الضرب الأوّل من البراهين إسـم العلـم المقـول بتقـديم تمييّـزا لهـا عـن الضرب الثّاني الذي سَيسمّيه بالعلم المقول بتأخّير[2]. ولكنّ هذا التمييّز لا يلزم بالـضرورة إخـراج بـراهين الدلائل من دائرة البرهان فهي ضرب من ضروبه الضعيفة مقارنة بالبراهين المطلقة ولكنّها ليست الأضـعف بإطلاق.

وفي الحقيقة فإنّ الأقاويل التّي تستعملها الميتافيزيقا، وهي المسمّاة بالدلائل، تـشغل مرتبـة وسـطى من بين ضروب البرهان. فهي تأتي من بعد البراهين المطلقة وقبل بـراهين الأسـباب. إنّهـا إذن ليـست مـن ضروب البراهين الجدلية وإن كانت قريبة منها. ذلك هو الإحراج الذي تمثّلـه طبيعـة الأقاويـل الميتافيزيقيـة والذي يصعب من خلاله تقرير موقف واضح وصريح وإن كنّا قد حسمنا فيها حُكمنا واعتبرناها جدليـة في معنى مخصوص.

[1] **تفسير ما بعد الطبيعة**، مقالة اللاّم، التفسير5، 6 ص 1423.

[2] انظر **شرح كتاب البرهان**، المقالة الأولى، الفصل الثّاني (في العلم والبرهان وعناصرهما)، ص 181.

الخاتمة

لقد شغلتنا مسألة علاقة المنطق بالميتافيزيقا عند ابن رشد على مدى السنوات الخمس الماضية، لم نر في تقدّم الزمن وتقلّبه فيها إلاّ مزيدا من الفهم والاستيعاب لإشكالات علمية نظرية كانت، إلى زمن قريب، مجرّد كلام عائم نفتقر فيه إلى سندات نظرية وعملية تبرهن عليه وتدافع عنه. لذلك تبدو هذه الورقة الأخيرة – من جهة منطق بناء البحث طبعا – الوضعية الدالة بامتياز على مدى تقدّم النظر ونضج الفهم الذي وصلنا إليه. ولن ينعكس تقدّم نظرنا ونضج فهمنا، بالنسبة إلى القارئ، إلاّ من جهة مباشرته للنتائج التي سعى عملنا المتواضع إلى تحقيقها. فما هي أهمّ هذه النتائج؟

تتعلّق أولى النتائج بظاهرة تقاطع بعض العلوم النظرية مع الميتافيزيقا وتغذيها منها. إنّ ما يمكن استنتاجه من نماذج التقاطعات التي عرضناها هو التمايز بين التقاطع الحاصل بين الميتافيزيقا والمنطق من جهة أولى، والتقاطع الحاصل بين الميتافيزيقا والعلوم الطبيعية، والتعاليمية، والجدلية، والسفسطائية من جهة ثانية. فالتقاطع الحاصل في النموذج الأوّل يمكن أن نصفه بكونه تقاطع جوهري يمسّ استعمال الأصول المنطقية في علم ما بعد الطبيعة، وهو أيضا تقاطع أحادي فالمنطق هو الذي يشق الميتافيزيقا.

وذلك على خلاف التقاطعات الحاصلة في النموذج الثاني إذ أنّ جلّها تقاطعات تناظرية. فعلميْ ما بعد الطبيعة والطبيعة يشق الواحد الآخر ذهابا وإيّابا. فإذا كان الأوّل يضع للثاني مبادئه الخاصة به، فإنّ الثاني يعطي للأوّل دليل وجود المبدأ الأوّل وهو الله سبحانه تعالى. وينسحب الأمر كذلك على التداخل الواقع بين الميتافيزيقا والجدل من جهة مشاركتهما في موضوع النظر- الوجود المطلق- والتباس الأقاويل البرهانية فيهما بالأقاويل الجدلية.

أمّا ثاني هذه النتائج فتتعلّق بمشكل تعدّد أسماء علم ما بعد الطبيعة ومطالبه المتراوحة بين الحكمة كنظر في الأسباب، والفلسفة الأولى كنظر في الأوّل في الوجود، وعلم الوجود كنظر في الأوّل في المعرفة...تمتد جذور هذا المشكل إلى أرسطو وليس إلى ابن رشد أو إلى الشرّاح الهلينستيين كما ذهب إلى ذلك بيار أوبانك. لذلك حاولنا في معالجتنا الرجوع إلى الوسائط التي ساهمت في تاريخ الفلسفة العربية مثل الإسكندر الأفروديسي، وطامستيوس، وفرفريوس...

وهنا لا بد من الإشارة إلى التمييز الذي وضعه أرسطو، ومن بعده ابن رشد، فيما يخصّ علاقة الفلسفة (الميتافيزيقا) بالعلم (البرهان)، فهم لم يخلطوا إطلاقا بينهما كما قد يعتقد البعض، وإنّما على العكس تماما حاولوا رسم حدود ووضع شروط وسبارات من خلالها ينفصل القول الفلسفي عن القول البرهاني. ولقد وقفنا على الدور الجوهري الذي سيلعبه هذا التمييز في تحديد طبيعة البراهين المستخدمة في علم ما بعد الطبيعة فهي إلى الجدل أقرب منها إلى البرهان وإلى الظنّ أقرب منها إلى اليقين. وإذا كان ابن

رشد قد استشعر ضعف الأقاويل الميتافيزيقية مقارنة بالأقاويل البرهانية في ميتافيزيقا المعلم الأوّل فهل سيسمح ذلك بإمكانية تجاوزه؟

لقد مثّل جوابنا على هذا السؤال النتيجة الثالثة التي خرجنا بها من هذا العمل. ذلك أنّ أبا الوليد لم يستطع تجاوز ميتافيزيقا أرسطو بل إنّه بقي حبيسا فيها وموثوقا بها إلى حد قد أثار في بعض سياقات تفسير **ما بعد الطبيعة** الاستغراب والدهشة اللذان يخدشان "مهابة الفيلسوف" فضلا عن "شرف الفلسفة وعلوّها".

ولكن في مقابل هذه التبعية لاحظنا إرادة ابن رشد الواضحة في الاستقلال عن بقية شرّاح أرسطو الهلنستيين والعرب مثل الإسكندر الأفروديسي، وطامستيوس، ونيقولاوش الدمشقي، وابن سينا، والفارابي. غير أنّ هذه النزعة في الاستقلال تتفاوت من شارح لآخر فالإسكندر في الميتافيزيقا أقرب إلى ابن رشد من طامستيوس، والفارابي في المنطق أقرب إلى ابن رشد من ابن سينا. ولعلنا بذلك نستطيع الآن فهم الأسباب التي دفعت بابن رشد إلى أن يولي عنايته الفائقة بالإسكندر في تفسيره لمقالة اللاّم وبالفارابي في شرحه لكتاب البرهان مقابل تغاضيه عن البقية.

أمّا بالنسبة إلى النتيجة الرابعة التي نودّ بيانها والوقوف عليها الآن فتتعلق بمسألة لم تحظ في الدراسات الرشدية العربية بالأهمية التي تستحقّها ونعني بها مسألة الجوهر. تمثّل المسألة الأخيرة في نظرنا المدخل الذي من خلاله نستطيع فهم ميتافيزيقا أرسطو.

لقد سبق لابن رشد وأن قدّم تقسيما لكتاب **ما بعد الطبيعة** يستند إلى الجوهر: ينظر الجزء الأوّل منه، الذي يبدأ من مقالة الأولى (الألف الصغرى) وينتهي إلى المقالة العاشرة (مقالة الياء)، في الجوهر المحسوس، بينما ينظر الجزء الثاني، الذي احتوى بقية المقالات، في الجوهر المفارق. يدل هذا التقسيم على مشروعية اعتبار الجوهر توطئة عامّة لعلم ما بعد الطبيعة الذي، في تعريفه البسيط، يبدأ من الجوهر المحسوس لينتهي إلى الجوهر المفارق.

كذلك يمكن اعتبار الجوهر مدخلا لدراسة كتاب **المقولات**، أي مدخلا للنظر في اسطقسات المقدّمات المنطقية المتألّفة أساسا من حامل (الجوهر المشار إليه = الذات) ومحمول (الموضوع). كما يمثل أيضا مدخلا نموذجيا في التمييز بين علمي ما بعد الطبيعة والطبيعة فكلاهما ينطلقان من الجوهر ولكنهما يختلفان من جهة أنحاء النظر فيه. أكثر من ذلك فقد مثل الجوهر في مقالة الباء موضوع علم هو علم الجوهر الذي ينظر في العلّة الصورية موضوع علم ما بعد الطبيعة.

أمّا النتيجة الخامسة فترتبط بعلاقة الشكوك بالميتافيزيقا والمنطق. لقد مثّلت الشّكوك الأولى الواردة في مقالة الباء أوّل مناسبة تشابك فيها العلم المطلوب بالمنطق من جهة أوائل البرهان. لقد أفضى تحليل ابن رشد لمشكل التشابك المشار إليه إلى نتيجة مهمّة وصريحة لم نعثر عليها عند أرسطو وهي أنّ أوائل البرهان

موضوع علم الوجود. غير أنّ هذه الأوائل هي نفسها التي سمّاها أرسطو في كتاب البرهان بالمقدّمات العامّة الأوّل التي ينطلق منها البرهان اليقيني.

هكذا إذن تمثّل أوائل البرهان القاسم المشترك الأوّل الذي يجمع الميتافيزيقا بالمنطق. ولكن هذا التشارك ليس تامّا وإنّما هو محدود من جهة الموضوع فقط أمّا نحو نظر كل علم في هذه الأوائل فمختلف. من ذلك أنّ علم ما بعد الطبيعة ينظر فيها من جهة كونها أحد الموجودات، أمّا المنطق- صناعة البرهان على وجه التخصيص- فينظر فيها من جهة كونها تفضي بالإنسان إلى اليقين التام. هذا التراوح بين تجانس المنطق والميتافيزيقا من جهة وتنافرهما من جهة أخرى هو الذي برّر في نظرنا مشروعية الإقدام على مباشرة هذا العمل.

لقد ميّزنا - وهذه هي النتيجة السادسة - بين ضربين من الاستعمالات للمنطق في الميتافيزيقا، وهذان الضربان لم يكونا من تصاريح أرسطو وإنّما من استظهارات ابن رشد في تفسيره لما بعد الطبيعة، هما استعماله من جهة آلاته وقوانينه، وهو الذي أطلق عليه ابن رشد بالاستعمال الخاص، واستعماله من جهة الأصول والمسلّمات التي تبيّنت فيه، وهو الذي سمّيناه بالاستعمال الأصولي. ولئن اكتفى ابن رشد بالتركيز على كيفية استعمال علم ما بعد الطبيعة للمنطق، فإنّ استثمار المنطق واستخدامهلا يقف، في واقع الأمر، على هذا العلم النظري وإنّما ينسحب كذلك على جميع العلوم النظرية بل وحتى العملية.

إنّ أهمّ ما ينبغي استنتاجه في هذا السياق هو الدور الوظيفي الذي يلعبه المنطق في العلوم النظرية عند القدامى، فهو ليس مجرّد مدخل صوري للعلوم والصنائع، وإنّما هو هيكلها العام الذي يشدّ المضمون المعرفي الخاص بكل صناعة. المنطق في تصوّر ابن رشد ليس فقط مجرّد آلة تمنع الذهن من الوقوع في الزلل والخطأ، كما يعرف في المعاجم الفلسفية والكتب المدرسية، بل هو آلة وقانون متغيران بتغيّر الصناعة يضمنان تناسق المضمون المادي للمعرفة التي تود الصناعة إنتاجها. إنّ مقياس الحقيقة ومعيارها في المنطق لا يرتبطان بالمنطق من جهة كونه آلة، وإنّما بالمعرفة التي ينتجها المنطق ذاته من جهة موافقتها للواقع، أيّ بالموجود حسب مصطلح أرسطو.

قد تبدو النتيجة السابعة، المتعلّقة بطبيعة القول الميتافيزيقي، أمرا مفروغا منه في الدراسات الأرسطية خاصّة، إلاّ أنّها بقيت حسب اعتقادنا مسألة معلّقة دون حسم في مجال الدراسات الرشدية. إضافة إلى أنّ بعض الرشديين العرب يعتبر اليوم أنّه من التجريح التصريح بأنّ الميتافيزيقا الرشدية هي جدلية قريبة في طبيعتها من طبيعة علم الكلام. من جهتنا فإننا لا نرى تجريحا أو معابة في توصيف الخطاب الفلسفي الرشدي بكونه خطاب جدلي.

نعم إننا نسلّم بالصعوبة التي اعترضتنا في الوصول إلى هذه النتيجة. إذ لم يكن من السهل إيجاد نص رشدي صريح يؤكّد فيه على الطبيعة الجدلية للأقاويل الميتافيزيقية.فالنصوص التي وقفنا عليها جاءت

مستشكلة ومتأرجحة بين اعتبار براهين علم ما بعد الطبيعة براهين دلائل – وهي براهين بالرغم من كونها ليست جدلية فإنّها تصنّف ضمن ضرب من ضروب البراهين المطلقة – وبين اعتبارها براهين جدلية مشهورة. غير أنّه لمّا كان الحسم ضروريا في مثل هذه الوضعيات المتأرجحة فقد حكمنا – وذلك اعتمادا على قرائن وملاحظات أبداها ابن رشد في نصوصه – بالسلب على طبيعة الخطاب الميتافيزيقي.

أمّا النتيجة الثامنة فترتبط بالإثبات الذي قدّمناه فيما يتعلّق بالأساس الميتافيزيقي للمنطق. لقد بيّنا على أنّه بالرغم من التداخل الهيكلي الواضح للمنطق في علم ما بعد الطبيعة من خلال استلام الأخير لآليات علم البرهان وقوانينه فإنّ أسس المنطق ومبادئه تبقى في نظرنا ميتافيزيقية. للبرهنة على ذلك حاولنا الرجوع إلى كتابيْ **تفسير ما بعد الطبيعة** و **شرح كتاب البرهان**.

في الكتاب الأوّل، مقالة الألف الصغرى، عرض ابن رشد الأساس الميتافيزيقي للوجود والمعرفةحينما نظر في أجناس علل الموجودات وأرجعها في نهاية الأمر إلى علّة أولى هي أولى بالوجود والمعرفة من بقية العلل القريبة. وإذا ما تقرّر أنّ العلّة الأولى هي أولى من جهة المعرفة، وإذا ما أضفنا إلى هذا التقرير أنّ هذه المعرفة هي التي ستمثّل المعرفة المنطقية في كتاب **البرهان** على وجه التحديد، فإنّنا نستنتج بالضرورة أنّ الأساس النظري لصناعة المنطق هو الميتافيزيقا.

أمّا في الكتاب الثاني، **شرح كتاب البرهان**، فقد كشف ابن رشد، بطريقة مباشرة وصريحة، عن الأساس الميتافيزيقي لعلم البرهان حينما تحدّث عن شروط المقدّمات البرهانية وتحديدا في خاصية أن تكون المقدّمة علّة للنتيجة في القياس اليقيني. أثناء شرحه لهذه الخاصية أشار ابن رشد إلى الجذور الميتافيزيقية لهذا الشّرط وهي الجذور نفسها التي عرضناها سابقا. تلك تقريبا أهمّ النتائج التي يحق لعملنا الاستظهار بها ونحن وإن لم نتعرّض لها بشيء من التفصيل فذلك راجع إلى خصوصية سياق الورقة التي نحن بصدد ختم العمل بها.

إنّ مجمل النتائج الثمانية السابقة قد تبقى منقوصة إذا لم ننتبه إلى خصوصية المشروع التعليمي الذي أشار إليه ابن رشد في كتابيْ **تفسير ما بعد الطبيعة والضروري في السياسة**. وهو مشروع علمي قبل أن يكون مشروعا سياسيا (دولة الموحدين) أو أيديولوجيا (عقيدة المهدي ابن تومرت) جعله صاحبه، فيما نعتقد، بديلا عن المشروع الكلامي الأشعري.

يبدأ المشروع الكلامي- المأخوذ به في مدارس الأندلس في القرنين الحادي و الثاني عشر- بتدريس علوم الشريعة والتوحيد والفقه استنادا إلى منهج علم الكلام. هذا المنهج الذي يعرض للصبية المتعلمين الأقاويل المحمودة والمشهورة، التي قيلت في إثبات التوحيد والدفاع عنه مثلا، على أساس أنّها أقاويل برهانية يقينية. قد يتبادر إلى أذهان البعض أنّ العيب منحصر في"عملية التمويه"هذه التي يمارسها أهل الكلام على جمهور المتعلمين غير أنّ أبا الوليد ينتبه إلى أنّ العيب أعمق من ذلك بكثير. كيف ذلك؟

ينحصر عيب برنامج التعليم في الأندلس بأنّه يبدأ بعلم الكلام في حين أنّه من الضروري البدء بعلميْ المنطق والرياضيات. تجد عملية الاستبدال هذه مبرّراتها العقلية والمنطقية بالنظر إلى طبيعة الأقاويل المستخدمة في هذين العلمين مقارنة بطبيعة الأقاويل المستعملة في علم الكلام. فإذا كانت المقدّمات الرياضية والمنطقية براهين يقينية مطلقة لا يساورها الظن والارتياب بأي وجه من الوجوه، فإنّ المقدّمات الكلامية براهين جدلية تحتوي على نسب متفاوتة من الظنون والشكوك.

في مقابل هذه الأهمية التي يوليها ابن رشد لمنزلة المنطق في برنامج التعليم نلاحظ خفوت حضور الميتافيزيقا من خلال تأخّر رتبتها في البرنامج المرسوم في **الضروري في السياسة**. إنّها تأتي بعد تحصيل المنطق، والرياضيات، وعلم الطبيعة. تنحصر أسباب هذا التأخر في الأمرين التاليين: أوّلا، أنّ الترتيب الوارد في **الضروري في السياسة** هو ترتيب معرفي وليس ترتيب وجودي. إذ لو كان الترتيب قائما على أساس الوجود لكانت الميتافيزيقا هي الأولى في الرتبة. ثانيا، أنّ التعليم السليم يقتضي البدء بما هو أعرف عند الإنسان ثمّ المرور بعد ذلك إلى ما هو أعرف عند الطبيعة. هذا يعني تقديم النظر في علم الطبيعة على النظر في علم ما بعد الطبيعة، وبالتالي تأخّر رتبة العلم الثاني عن رتبة العلم الأوّل في البرنامج.

لو استظهرنا بأهمّ التطورات التي شهدها عملنا لأمكن إجمالها في ثلاث مراحل متفاوتة الأهمية. ونحن وإن كنّا سنختصر القول فيها فإن غرضنا بالأساس هو التعليق عليها. وهذه المراحل هي التالية: مرحلة القراءة والفهم، ومرحلة الاستكشاف وتحديد المطلوب، ومرحلة التنفيذ والجاز المطلوب.

انطلق بحثنا في المرحلة الأولى من ضبط المدوّنة الأرسطية في اللسانين العربي القديمواللاتيني المعاصر. استدعى هذا الضبط التركيز على كتب المنطق وما بعد الطبيعة، بعد أن كنّا نمني النفس بالنظر في كامل المدوّنة من كتب طبيعية، وأخلاقية، وسياسية.

البدء بالنظر في أرسطو في عمل يتعلّق أساسا بابن رشد كان الهدف منه تحقيق فهم أفضل "للنص الأصلي" الذي سوف يكون عمدة شروح ابن رشد لاحقا. لقد برّرنا اختيارنا لهذه الأولوية بصعوبة فهم النقول العربية القديمة لكتاب **ما بعد الطبيعة** دون البدء بالنظر في الترجمات اللاتينية المعاصرة لهذا الكتاب.

إذن على الرغم من أهمية النقول العربية القديمة مقارنة بالترجمات اللاتينية القديمة – يعود أقدم نقل عربي لكتاب **ما بعد الطبيعة** إلى مائتيْ سنة تقريبا قبل أقدم نسخة يونانية عثر عليها لهذا الكتاب – فإنّ هذا لا يمنع اليوم من إعطاء الأهمية للترجمات اللاتينية المعاصرة خاصّة وأنّها ترجمات متطوّرة ومتجدّدة مقارنة بالجمود الذي شهدته النقول العربية القديمة وبانعدامها أصلا في حركة النقل العربية المعاصرة للمدوّنة الأرسطية.

بعد أن أتممنا قراءة كتب **ما بعد الطبيعة**، **والمقولات**، **والعبارة**، **والتحليلات الأولى**، **والتحليلات الثواني**... شرعنا في التوجّه إلى شروح ابن رشد لهذه المؤلّفات وتحديد **تفسيرما بعد الطبيعة** و**شرح كتاب البرهان**، وتلاخيص كتب **البرهان**، **والمقولات**، **والعبارة**، **والقياس**...

وفي هذا السياق لابدّ وأن نشير إلى أنّ قراءتنا لتفاسير ابن رشد وشروحه، التي كانت تتضمّن في ثناياها فقرات من النص الأرسطي المنقول، كانت موازية في الآن نفسه لقراءة النص الأرسطي المقابل في ترجمته الفرنسية المعاصرة التي حققها تريكو. لقد سمحت لنا القراءة الموازية بقراءة أخرى مقارنة وقفنا فيها على عدّة ملاحظات مادية هامّة لا تخص فقط تفسير ابن رشد وشرحه بل تتعلّق أيضا بالترجمات العربية القديمة. بعد انجاز مرحلة القراءة والفهم انتقل عملنا إلى مرحلة الاستكشاف وتحديد المطلوب.

نقصد بالاستكشاف تحديد الكتب، والمقالات، والفصول، والفقرات التي يشير فيها ابن رشد أو يصرّح بعلاقة المنطق بالميتافيزيقا. بدأت العملية الاستكشافية من كتاب **تفسير ما بعد الطبيعة** لتنتقل بعد ذلك إلى **شرح كتاب البرهان**. وكانت الحلقات الرابطة بين هذين العملين، من جهة علاقتهما بالإشكالية التي نعالجها، النظر في مسائل الحدود، وأوائل البرهان، والجوهر، والعلل، وشروط المقدّمات البرهانية، والتمييز بين الجدل والبرهان...

أمّا فيما يتعلّق بتحديد المطلوب فقصدنا به تنزيل الحلقات الرابطة المشار إليها سابقا ضمن إشكالية علاقة المنطق بالميتافيزيقا. وإذا كان التنزيل لا يعدو أن يكون سوى تنزيلا يقصد من ورائه ضبط أهمّ تمفصلات الإشكالية وتفريعاتها، فإنّ القارئ لاشك أنّه قد لاحظ من خلال خطاطة عملنا استقلالية بعض الفصول عن بعضها البعض. وهذا راجع في واقع الأمر إلى طبيعة مرحلة الاستكشاف التي كانت تولي لتحديد مواضع الاهتمام أولوية أوقعتنا في بعض الأحايين في غض النظر عن تناسق بنية الإشكالية وتطوّرها العام.

بعد ذلك انتقل عملنا إلى مرحلة الإنجاز والتنفيذ، أي إلى مرحلة الشروع الفعلي في بناء العمل بطريقة ليست بالضرورة مرتّبة ترتيبا تصاعديا. هذا يعني أنّ بعض الفصول المتقدّمة من جهة الإنجاز قد جاءت متأخّرة من جهة العرض في خطاطة العمل. إضافة إلى ذلك فإنّ مرحلة إنجاز الفصول كانت دائمة التغيير والتحسين في مستوى مضمونها المعرفي والمنهجي وذلك اعتمادا على تطوّر مرحلتيْ القراءة والاستكشاف.

بعد عرض أهمّ نتائج العمل وبيان تطوراته والتعليق عليها ترشح إشكالية علاقة المنطق بالميتافيزيقا عند ابن رشد بإمكانات تحليل قابلة لأن نقاربها مقاربة ابيستمولوجية أو ميتودولوجية. نعني بالمقاربة الابيستمولوجية معالجة الإشكالية من زاوية دراسة ونقد المبادئ، والمسلّمات، والفروض، والنتائج

بغية تحديد قيمتها الموضوعية. أمّا المقاربة الميتودولوجية فنعني بها دراسة مناهج المنطق والميتافيزيقا دراسة وصفية تحليلية لبيان طبيعة علاقة القائمة بينها.

لن نهتم هنا بتفصيل القول في هذه المقاربات فهي تخرجنا عن مسار المقاربة الفلسفية التي التزمنا بها طوال البحث، ولكنّنا سنكتفي بالإشارة إلى بعض الإشكاليات التي بقيت عالقة دون استقصاء. من بين هذه الإشكاليات نذكر علاقة علم النفس بحصول المقدّمات المنطقية وتحديدا المقدّمات المعقولة الأوّل التي تقع في النفس بطريق غير طريق البرهان. بمعنى آخر، كيف يقع التصوّر والتصديق في النفس؟ ما هي الفروق السيكولوجية بين وقوع اليقين البرهاني ووقوع الظن الجدلي في النفس؟ هل هناك علاقة بين علم النفس ووقوع صاحب البرهاني على الحدّ الأوسط في القياس اليقيني؟ ما هي مقاييس الصدق والكذب؟ هل تنحصر هذه المعايير في الوجود أم في النفس أم في كليهما؟

من بين الإشكاليات التي بقيت عالقة أيضا إشكالية علاقة اللغة بالمنطق الأرسطي. ذلك أنّ مقدّمات الأقيسة البرهانية هي عبارة مؤلفة من ألفاظ تسمّى عند المنطقي الحامل والمحمول، أمّا اللغوي فيطلق عليها المبتدأ والخبر، إذا كانت الجملة اسمية، أو الفعل وفاعل إذا كانت الجملة فعلية. بل أكثر من ذلك فإنّ مسألة اللغة، وتحديدا نظرية الدلالة، مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمقدّمات المتقدّمة الوجود.

تنقسم المقدّمات الأخيرة إلى ثلاثة أضرب: مقدّمات وجودية قد تكون سالبة أو موجبة، ومقدّمات دلالية تقدّم شرح ما يدل عليه الإسم أي الحدود، ومقدّمات مركّبة من الوجود (الضرب الأوّل) والحد (الضرب الثاني). هذا يعني أنّ مسألة الحدود وإن بدت مسألة متلوّنة بالميتافيزيقا في مقالة الزاي، وبالمنطق في **شرح كتاب البرهان**، فإنّها تصطبغ في الأصل بمبحث اللغة وهو اصطباغ لم ينظر فيه ابن رشد، حسبما نعتقد، بقدر نظر الفارابي في كتابه **الألفاظ المستعملة في المنطق**.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة ورقمها	الصفحة
﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾	فصلت 21	281
﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِٱلْحَقِّ ۚ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾	الجاثية 29	281
﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾	النّجم 3	281
﴿وَوَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِم بِمَا ظَلَمُواْ فَهُمْ لَا يَنطِقُونَ﴾	النمل 85	281
﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ۝٣٤ هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ۝٣٥ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾	المرسلات 34 – 36	281
﴿فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ﴾	الذاريات 23	281
﴿عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَىْءٍ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْمُبِينُ﴾	النمل 16	281
﴿مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ﴾	الصافات 92	281

فهرس المصطلحات

فهرس الأعلام

ثبت المصادر والمراجع

I- المصادر والمراجع العربية:

1- المصادر:

- ابن أبي أصيبعة: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، شرح وتحقيق نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1965.
- ابن تيمية، تقي الدين: **نقض المنطق**، تحقيق م. عبد الرزاق حمزة و سليمان بن عبد الرحمان الصنيع، تصحيح محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999 ، ط1.
- ابن خلدون، عبد الرحمان: **المقدمة**، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحادة، مراجعة سهيل زكار ، دار الفكر، بيروت، 1996 ، ط3.
- ابن رشد، أبو الوليد: **كتاب علم ما بعد الطبيعة وهو من الجوامع التي ألفها ابن رشد**، عني بنشره قرلس كيروس، يحتوي التحقيق على ترجمة اسبانية للنص العربي قدم لها جوزيف بويج مونتادا، مدريد، 1918.
- ______، **تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد**، حققه وقدم له عثمان أمين، القاهرة، 1958.
- ______، **تفسير ما بعد الطبيعة**، 3 أجزاء، تحقيق موريس بويج ، دار المشرق، بيروت، 1967 ، ط2.
- ______، **كتاب المقولات**، تحقيق موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1932.
- ______، **الأصول العربية تلخيص كتب أرسطو في المنطق**، تحتوي هذه المجموعة الضخمة التي بدأ بتحقيقها المرحوم محمود قاسم ثم راجعها وأكملها وقدم لها وعلق عليها تشارلس بتروورث وأحمد عبد المجيد هريدي على: **تلخيص كتاب المقولات** (1980)، **تلخيص كتاب العبارة** (1981)، **تلخيص كتاب القياس** (1983)، **تلخيص كتاب البرهان** (1982)، **تلخيص كتاب الجدل** (1979)، **تلخيص كتاب الشعر**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986.
- ______ ، **تلخيص منطق أرسطو**، تحتوي هذه السلسلة على سبعة مجلدات: المجلد الأول: مقدمة تحليلية، تصدير عام حول تحقيق المخطوطات، فهارس الأسماء و المصطلحات، المصادر والمراجع، المجلد الثاني و الثالث: **كتاب المقولات والعبارة**، المجلد الرابع: **كتاب القياس**، المجلد الخامس: **كتاب البرهان**، المجلد السادس و السابع: **كتاب الجدل و المغالطة**، دراسة وتحقيق جيرار جهامي ، المجلد الرابع، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1996 ، ط1.

- ______، **رسائل ابن رشد الفلسفية**، تحتوي هذه المجموعة على ستة رسائل: **رسالة السماع الطبيعي، رسالة السماء و العالم ورسالة الكون و الفساد، رسالة الآثار العلوية، رسالة النفس، رسالة ما بعد الطبيعة**، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم ، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994 ، ط1.
- ______، **جوامع لكتب أرسطوطاليس في الجدل و الخطابة و الشعر**، حققه وقدم له وعلق عليه تشارلس بترورث، ألبانيا، ستيت يونيفرستي أوف نيويورك براس، 1977.
- ______ ، **شرح كتاب البرهان لأرسطوطاليس و تلخيص كتاب البرهان**، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الكويت، 1984.
- ______، **تلخيص الخطابة**، حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات ودار القلم، الكويت - بيروت، د.ت.
- ______، **تلخيص السفسطة**، تحقيق م. سليم سالم، القاهرة، 1972.
- ______، **مقالات في المنطق والعلم الطبيعي لأبي الوليد بن رشد**، تحقيق جمال الدين العلوي، الدار البيضاء، 1983.
- ______، **كتاب المقدمات في الفلسفة أو المسائل في المنطق و العلم الطبيعي و الطب**، تحقيق أسعد جمعة، مركز النشر الجامعي، تونس، 2001.
- ______، **فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال**، دراسة وتحقيق محمد عمارة ، دار المعارف، القاهرة، 1999 ، ط3.
- ______، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل**، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.
- ______، **فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال**، قدم له وحققه وعلق عليه عبد الكريم المراق، المنشورات، 1991 ، ط1.
- ______، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تقديم وتحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1955.
- ______، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر و الفعل** مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.
- ______، **تهافت التهافت**، تحقيق موريس بويج، دار المشرق ، بيروت، 198، ط3.
- ______، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق الفرد عبري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1994.

- ______، **الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو**، نقله من اللاتينية إلى العربية إبراهيم الغربي، المجمع التونسي للعلوم و الآداب و الفنون، بيت الحكمة، قرطاج، 1997.
- ______، **تلخيص كتاب الحاس والمحسوس**، ورد في **أرسطوطاليس في النفس** مرفوقا **بكتاب الآراء الطبيعية المنسوب إلى فلوطرخس و كتاب النبات المنسوب إلى أرسطوطاليس**، راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات و دار القلم، الكويت - بيروت، د.ت.
- ______، **تلخيص الكون والفساد**، تحقيق جمال الدين العلوي، تصدير محمد المصباحي ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1995 ، ط1.
- ______، **تلخيص الآثار العلوية**، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، تصدير محمد علال سيناصر ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994 ،ط1.
- ______ ، **الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى**، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، تصدير محمد علال سيناصر ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994 ، ط1.
- ______، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، اعتنى به الشيخ هيثم خليفة طعيمي ، المكتبة العصرية العصرية، بيروت، 2002 ، ط1.
- ______، **الضروري في السياسة مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، 1998 ، ط1.
- ______، **تلخيص السياسة لأفلاطون**، نقله إلى العربية حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي ، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت ، 1998 ، ط1.
- ______، **كتاب الكليات**، حرر المقدمة بالعربية و الفرنسية وحقق النص اعتمادا على النسخة المصورة لخزانة الكلية اليوسفية بمراكش محمد بن عبد الجليل بلقزيز ، الدار البيضاء، 2000 ، ط1.
- ابن سينا ، أبو علي: **البرهان من كتاب الشفاء**، حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ، 1954.
- ______، **الشفاء، الإلهيات**، ج1 و2 ، راجعه وقدم له إبراهيم مدكور، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد، القاهرة، 1960.
- ______، **منطق المشرقيين**، تقديم شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، 1982.
- ابن فرحون: **الديباج المذهب**، تحقيق علي عمر ، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2003.

- ابن عدي، يحي: **تفسير مقالة الألف الصغرى من كتاب مابعد الطبيعة**، ورد في **رسائل فلسفية للكندي، والفارابي، وابن باجة، وابن عدي**، تحقيق وتقديم عبد الرحمان بدوي، دار الأندلس، بيروت، د.ت.
- ابن النديم: **الفهرست**، ج1 ، نشرة فلوغل، ورودجر، وموللر، لايبزيغ، 1871.
- أرسطو: **النص الكامل لمنطق أرسطو**، وردت السلسلة في مجلدين: احتوى المجلد الأول على كتب **المقولات**، والعبارة، و **القياس**، و **البرهان** بينما احتوى المجلد الثاني على كتابا **الجدل والمغالطة**، تحقيق وتقديم فريد الجبر مراجعة جيرار جهامي و رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت ، 1999 ، ط1.
- ______، **منطق أرسطو**، في ثلاثة أجزاء، تحتوي على خمس ترجمات عربية قديمة نقلها إلى العربية إسحاق ابن حنين، تيودور، أبو بشر متى ابن يونس القنائي، سعيد ابن يعقوب الدمشقي، حققها وقدم لها عبد الرحمان بدوي، النهضة المصرية، القاهرة، 1948.
- ______، **كتاب المقولات**، كتاب المقولات لأرسطو في ترجماته السريانية والعربية: دراسة تاريخية ونقدية للترجمات السريانية وتأثيرها في الترجمات العربية القديمة. يتضمن الكتاب نص المقولات في ترجمته السريانية، تحقيق جاك ايداس، و الترجمة العربية القديمة لإسحاق بن حنين، مع معجم إصطلاحي عربي، سرياني، لاتيني، ويوناني، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1948.
- ______، **فن الشعر**، يحتوي الكتاب على ترجمة بدوي اعتمادا على النص اليوناني، والترجمة العربية القديمة لأبي بشر متى ابن يونس القنائي اعتمادا على النص السرياني (**كتاب أرسطو في الشعر**)، كذلك يحتوي على **تلاخيص الفارابي**، **وابن سينا**، **وابن رشد**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1953.
- ______، **الطبيعة**، ج1 ، ترجمة إسحاق ابن حنين مع شروح ابن السمح وابن عدي ومتى ابن يونس وأبي الفرج بن الطيب، حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984.
- ______، **الطبيعة**، ج2 ، ترجمة إسحاق ابن حنين مع شروح ابن السمح وابن عدي ومتى ابن يونس وأبي الفرج بن الطيب، حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي، الدار القومية للطباعة و النشر، القاهرة، 1965.
- ______، **الفيزياء السماع الطبيعي**، ترجمة عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، المغرب - لبنان، 1998.

- ______، **في السماء و الآثار العلوية**،ترجمة يحي بن البطريق، حققهما وقدم لهما عبد الرحمان بدوي ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1961 ، ط1.
- ______، **أجزاء الحيوان**، ترجمة يوحنا بن البطريق، المقالات 1– 4 ، حققها وشرحها وقدم لها عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
- ______، **في كون الحيوان**، ترجمة يحي بن البطريق، المقالات 15- 19 ، حققها وقدم لها يان بروخمان ويوان دروسارت لولوفس، مؤسسة دي خوي، ليدن، 1971.
- ______، **كتاب النفس**، نقله إلى العربية أحمد فؤاد الأهواني راجعه على اليونانية الأب جورج شحاته قنواتي ، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1962 ، ط2.
- ______، **في النفس**، ترجمة إسحاق بن حنين، ورد في **أرسطوطاليس في النفس** (جزءان)، احتوى الكتاب أيضا على **الآراء الطبيعية المنسوب إلى فلوطرخس**، و**النبات المنسوب إلى أرسطوطاليس**، و **الحاس و المحسوس لابن رشد**، راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات و دار القلم، الكويت – بيروت، د.ت.
- ______، **الأخلاق**، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق وتقديم عبد الرحمان بدوي، الكويت، 1979.
- الأفروديسي، الإسكندر: **مقالة في العناية**، تخريج وترجمة مع مدخل باللغة الفرنسية لبيير تييه، وردير، فرنسا، 2003.
- ______، **كتاب الدال لأرسطو**، ترجمة ودراسة تحليلية ومعجمية، أعده عبد الكريم المراق، محمد الحبيب المرزوقي، محمد محجوب، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس، 1983.
- الغزالي، أبو حامد: **تهافت الفلاسفة**، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، 1990 ، ط4.
- الفارابي، أبو نصر: **مبادئ الفلسفة القديمة**، مجموعة فيها: **ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم فلسفة أرسطو وكتاب عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة**، عنيت بتصحيحه ونشره المكتبة السلفية، القاهرة، 1910.
- ______، **كتاب إحصاء العلوم**، حققه عثمان أمين ، دار الفكر اللبناني، 1949 ، ط2.
- ______، **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، دار المشرق، بيروت ، 1968 ، ط2.
- ______، **شرح الفارابي لكتاب أرسطوطاليس في العبارة**، عني بنشره وقدم له ولهلم كوتش اليسوعي و ستانلي مارو اليسوعي، دار المشرق، بيروت، 1986 ، ط2.
- ______، **المنطق عند الفارابي**، تحقيق وتقديم، رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1986.

- ______، **كتاب الواحد والوحدة**، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1989 ، ط1.
- ______،**كتاب الحروف**، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي ، دار المشرق، بيروت ، 1990 ، ط2.
- ______، **كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة**، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر ، دار المشرق، بيروت،2002 ، ط8.
- المراكشي، عبد الواحد بن علي المراكشي: **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، وضع حواشيه خليل عمران المنصور ، دار الكتب العلم، بيروت، 1998 ، ط1.
- المراكشي، ع: **الذيل و التكملة**، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1973.

2- المراجع:

- بدوي، عبد الرحمان: **أرسطو عند العرب**، دراسة ونصوص غير منشورة ، وكالة المطبوعات، الكويت، ،1978ط2.
- ______، **أفلوطين عند العرب**، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977ط3.
- ______، **أفلاطون في الإسلام**، نصوص حققها وعلق عليها عبد الرحمان بدوي، دار الأندلس، بيروت، 1980 ، ط2.
- بن منصور، رمضان: **ملامح من نظرية الألوهية عند ابن رشد**، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة، تحت إشراف الأستاذ مقداد عرفة منسية: جامعة تونس الأولى،كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، قسم الفلسفة، السنة الجامعية 2002 – 2003.
- الجابري، محمد عابد: **بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007 ، ط8.
- ______، **المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000 ، ط2.
- رينان، إرنست: **ابن رشد و الرشدية**، نقله إلى العربية عادل زعيتر، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2008 ، ط1.
- عبد الباقي، محمد فؤاد: **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار الفكر، لبنان، 1992 ، ط3.

- عرفة منسية، مقداد: **المحاولة الرشدية ومرجعياتها الإسلامية**، مقال ورد في **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، ص ص 39 – 52 ، السنة الثالثة عشر، عدد13 ، 1998.
- العلوي، جمال الدين العلوي: **المتن الرشدي مدخل لقراءة جديدة**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1986 ، ط1.
- العليبي، فريد: **رؤية ابن رشد السياسية**، سلسلة أطروحات الدكتوراه (63)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007 ، ط1.
- المرزوقي، أبو يعرب: **منزلة الكلي في الفلسفة العربية في الأفلاطونية و الحنيفية المحدثتين العربيتين**، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية، السلسلة 6 ، المجلد X ، جامعة تونس الأولى، تونس، 1994.
- ______، **إبيستمولوجيا أرسطو من خلال منزلة الرياضيات في قوله العلمي**، الدار العربية للكتاب، تونس، 1985.
- المصباحي، محمد: **الوحدة والوجود عند ابن رشد**، الدار البيضاء، 2002.
- ______ ، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، دار الطليعة، بيروت، 1998 ، ط1.
- ______، **مع ابن رشد**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2007 ، ط1.
- ______، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، بيروت، 1995.
- النشار، علي سامي: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسي**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947 ، ط1.
- يعقوبي، محمود: **ابن تيمية و المنطق الأرسطي، الأصول التجريبية لنقد المنطق المشائي**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992.

II – المصادر والمراجع غير العربية:

1- المصادر:

- (of) Aphrodisias, Alexander, **On Aristotle Metaphysics 2 & 3,** translated by William E. Dooley SJ & Arthur Madigan SJ, Duckworth, London, 1992.
- (d') Aphrodise, Alexandre, **Le Commentaire d'Alexandre d'Aphrodise aux Seconds Analytiques d'Aristote** par Paul Moraux, Walter de Gruyter, Berlin, New-York, 1979.
- Aristote:
- A - Métaphysique:
- • Traduction anglaise:

- Aristotle, **Metaphysics**, Books I-IX, translated by HughTredennick, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 1990.
- Traductions françaises:
- Aristote, **Métaphysique**, Tome I, (livre *A-Z*), trad.et notes par J.Tricot, Vrin, Paris, 1991.
- _____, **Métaphysique**, Tome II, (livre *H-N*), trad.et notes par J.Tricot, Vrin, Paris, 1991.
- B - L'Organon:
- Traductions anglaises:
- Aristotle, **Categories, On Interpretation & Prior Analytics**, translated by H.P.Cooke & H.Tredennick, Harvard University Press, London, 1983.
- _____, **Posterior Analytics**, translated by H.P.Cooke & H.Tredennick, Harvard University Press, London, 1983.
- Traductions françaises:
- Aristote, **Catégories**, trad. et notes par J.Tricot, Vrin, Paris, 1989.
- _____, **De l'interprétation**, trad. et notes par J. Tricot, Vrin, Paris, 1989.
- _____, **Les premiers Analytiques**, trad. et notes par J.Tricot, Vrin, Paris, 1983.
- _____, **Les Seconds Analytiques**, trad. et notes par J.Tricot, Vrin, Paris, 1987.
- _____, **Les Topiques**, trad. et notes par J.Tricot, Vrin, Paris, 1990.
- _____, **Les Réfutations Sophistiques**, trad.et notes par J.Tricot, Vrin, Paris, 1987.
- _____, **Rhétorique**, livre II, texte établi et traduit par Médéric Dufour, Les Belles Lettres, Paris, 1991.
- _____, **Rhétorique, Des passions**, postface de Michel Meuer, Editions Rivages, Paris, 1989.
- _____, **Poétique**, texte établi et traduit par J.Hardy, Les Belles Lettres, 1990.
- C – Physique et morale:
- _____, **De l'âme**, trad. et notes par J.Tricot, Vrin, Paris, 1992.
- _____, **Physique**, (I-IV), texte établi et traduit par Henri Carteron, Les Belles Lettres, Paris, 1990.
- ______, **De la génération et de la corruption**, trad. et notes par J.Tricot, Vrin, Paris, 1993.
- ______, **Ethique à Nicomaque**, trad. et notes par J.Tricot, Vrin, Paris, 1994.
- Ibn Rušd (Averroès):

- Ibn Rušd, **Grand Commentaire (Tafsîr) de la Métaphysique- Livre Bêta**, intr. et trad. parLaurence Bauloye, Vrin, Paris, 2002.
- _____, **Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote, livre Làm-Lambda**, trad. et notes par A. Martin, Paris, Les Belles Lettres, 1984.
- _____, **Ibn Rushd's Metaphysics**, introd. et trad. anglaise du commentaire sur le livre *Làm*, par Ch. Genequand, Leyde, 1984.
- _____, **Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote**, édition critique du texte arabe et traduction française par Maroun Aouad en trois volumes (Vol. I., **Introduction générale**, Vol. II., **Edition et traduction** et Vol. III., **Commentaire du commentaire**), Vrin, Paris, 2002.
- _____, **Discours décisif**, Traduction inédite de Marc Geoffroy, introduction d'Alain de Libera, GF Flammarion, Paris, 1996.
- _____, **L'intelligence et la pensée, Grand Commentaire du De Anima, Livre III (429a 10- 235b 25)**, traduction, introduction et notes par Alain de Libera, GF Flammarion, Paris, 1998.
- _____, **La béatitude de l'Âme**, éditions, traductions annotées, études doctrinales et historiques d'un traité d'Averroès, par Marc Geoffroy et Carlos Steel, Vrin, Paris, 2001.
- _____, **L'original arabe du commentaire d'Averroès au De Anima d'Aristote**, Prémices de l'édition par C. Sirate et M. Geoffroy, préface de A. De Libera, Vrin, 2005.
- _____, **Middle Commentary on Porphyry's Isagoge**, translated from the Hebrew and Latin versions and **On Aristotle's Categoriae**, translated from the original Arabic and the Hebrew and Latin versions, with notes and introduction by Herbert A. Davidson, published by The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts and the University of California press, without date.
- Ibn Muqaffa' & Ibn Bihriz, **Al-Mantiq (logic), Hudùd al-Mantiq (Definitions of Logic)**, edited with notes and introduction by Muhammed Taqî Dâneshpazhùh, Tehran, 1978.
- Plotin, **Ennéades**, III, texte établi et traduit par Emile Bréhier, Les Belles Lettres, Paris, 1995.
- Porphyre, **Isagoge**, texte grec et latin, traduction par A. de Libera et A.-Ph. Segonds, introduction et notes par A. de Libera, Vrin, Paris, 1998.
- Proclus, **A commentary on the first Book of Euclid's Elements,** Book I, Traduction et notes par Glenn R. Morrow, Princeton University press, New Jersey, 1970.

- Thémistius, **Paraphrase de la Métaphysique d'Aristote (Livre Lambda)**, Traduit de l'hébreu et de l'arabe, introduction, notes et indices par Rémi Brague, Vrin, Paris, 1999.

2- المراجع:

أ- ببليوغرافيا حول أرسطو:

- During, I., **Aristotle in the ancient bibliographical tradition**, Part II, **The Syriac and Arabic Tradition on Aristotle's life and writings**, Goteborg, Stockholm, 1957.
- Radice, R & Davies, R., **Aristotle's Metaphysics, Annotated bibliography of the twentieth-century literature**, Volume 1, Brill, Leiden. New York. Köln, 1997.

ب- دراسات في الميتافيزيقا و المنطق عند أرسطو:

- Aubenque, P., **Le problème de l'être chez Aristote**, Quadrige/ P.U.F, Paris, 1962.
- ______, **Sur la notion aristotélicienne d'aporie**, in **Aristote et les problèmes de méthode**, pp. 3-19, communication présentée au symposium Aristotelicum, tenu à Louvain du 24 Août au 1er Septembre 1960, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1980.
- ______, **Sens et structure de la Métaphysique aristotélicienne**, in **Etudes aristotéliciennes, Métaphysique et Théologie**, pp.111-152, Vrin, Paris, 1985.
- Barnes, J., **The Cambridge Companion to Aristotle**, Cambridge University Press, Australia, 1995.
- Bastit, M., **Les quatre causes de l'Être selon la philosophie première d'Aristote**, Editions Peeters, Louvain-la-Neuve, Paris, 2002.
- Bodéüs, R., **De la place traditionnellement assignée aux Catégories dans le Corpus Aristotelicum**, in **Aristote, Catégories**, Les Belles Lettres, Paris, 2002.
- Brentano, **Aristote les significations de l'Être**, Vrin, Paris, 1992.
- Code, A., **Metaphysics and Logic**, in **Aristotle Critical Assessments**, pp. 167-185, edited by Lloyd P. Gerson, volume I, **Logic and Metaphysics**, London, 1999.
- Conway, P. O. P., **Aristotelian formal and material logic**, edited by Mary Michael Spangler, O.P, London, 1995.

- Décarie, V., **L'objet de la Métaphysique selon Aristote**, Institut d'études médiévales (Montréal), Vrin, Paris, 1972.
- Furth, M., **Substance, form and psyche: an Aristotelean metaphysics**, Cambridge University Press, New York, 1990.
- Granger, G.G., **La théorie aristotélicienne de la science**, Aubier, 1976.
- Irwin, T. H., **Ways to First Principles: Aristotle's Methods of Discovery**, in **Aristotle Critical Assessments**, pp. 28-51, edited by Lloyd P. Gerson, volume I, **Logic and Metaphysics**, London, 1999.
- Jaulin, A., **Aristote. La Métaphysique**, P.U.F, Paris, 1999.
- Lear, J., **Aristotle and logical theory**, Cambridge University Press, New York, 1990.
- Le Blond, J.M., **Logique et Méthode chez Aristote**, Vrin, Paris, 1996.
- Lesher, James H., **The Meaning of Nous in the Posterior Analytics**, in **Aristotle Critical Assessments**, pp. 118-139, edited by Lloyd P. Gerson, volume I, **Logic and Metaphysics**, London, 1999.
- Leszl, W., **Logic and Metaphysics in Aristotle**, Padova, Italy, (sans date).
- Lukasiewicz, J., **Du principe de contradiction chez Aristote**, L'Eclat, Paris, 2000.
- _____, **La syllogistique d'Aristote**, présentation et traduction d'Armand Colin, Paris, 1972.
- -Michelet, L. Ch., **Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Métaphysique**, Vrin, Paris, 1982.
- Muralt, D. A., **Comment dire l'Être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote**, Vrin, Paris, 1985.
- Kal, V., **On intuition and discursive reasoning in Aristotle**, Leiden, 1988.
- Kosman, A., **Necessity and explanation in Aristotle's Analytics**, in **Biologie, logique et Métaphysique chez Aristote**, pp. 349-364, Actes du séminaire C.N.R.S.- N.S.F, Oléron 28 Juin-3 Juillet, 1987, édité par Daniel Devereux et Pierre Pellegrin, éditions du CNRS, Paris, 1990.
- _____, **Divine Being and Divine Thinking in Metaphysics Lambda**, in **Aristotle Critical Assessments**, pp. 339- 355, edited by Lloyd P. Gerson, volume I, **Logic and Metaphysics**, London, 1999.
- O. Hamelin, **Le Système d'Aristote**, Vrin, Paris, 1985.
- Patzig, G., **Logical aspects of some arguments in Aristotle's Metaphysics**, in **Etudes sur la Métaphysique d'Aristote**, pp.37-46, Actes du VIe symposium aristotelicum, Vrin, Paris, 1979.
- Ravaisson, F., **Essai sur la Métaphysique d'Aristote**, Tome I et II, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, Germany, 1963.

- Scaltsas, T., **Substances & Universals in Aristotle's Metaphysics**, Corneil University Press, Ithaca and London, 1994.
- Souchard, B., **Aristote, de la physique à la métaphysique**, Ecritures, France, 2003.
- Stevens, A., **L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel**, Vrin, Paris, 2000.
- -Vuillemin, J., **De la logique à la théologie, cinq études sur Aristote**, Flammarion, Paris, 1967.

ج- دراسات حول تاثير الترجمات الأرسطية في الفلسفة العربية:

- Arnaldez, R., **Problèmes de la traduction du grec en arabe**, dans **Le Discours philosophique**, IV, volume dirigé par Jean-François Mattéi, P.U.F, 1998.
- Badawi, A., **La transmission de la philosophie grecque au monde arabe**, Vrin, Paris, 1968.
- Black, D. L., **Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in medieval Arabic philosophy**, E.J.Brill, Leiden, Köln, 1990.
- Elamrani-Jamal, A., **"Les Seconds Analytiques, tradition arabe"** in, **Dictionnaire des philosophes antiques**, sous la direction de R. Goulet, T. I, Paris, 1989, pp.521-524.
- Hugonnard-Roche, H., **Une ancienne édition arabe de l'Organon d'Aristote: problèmes de traduction et de transmission**, Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales, Louvain-la-Neuve, 1992.
- ______, **La traduction arabe des Premiers Analytiques d'Aristote, in Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque**, pp. 395-407, Actes du Colloque de la SIHSPAI,Paris, 31 mars -3 avril 1993, édité par Ahmed Hasnawi, Abdelali Elamrani-Jamel et Maroun Aouad, préface de Roshdi Rashed, IMA, Peeters, Paris, 1997.
- ______, **La formation du vocabulaire de la logique en arabe**, in Jacquart D. dir., **La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe**, Turnhout, Brepols, 1994, pp. 26-28.
- _____, **Remarques sur la tradition arabe de l'Organon d'après le manuscrit Paris, *Bibliothèque* Nationale, ar. 2346**, dans **Glosses and Commentaries on aristotelian logical texts, the syriac, arabic and medieval latin traditions**, pp.19-28, the Warburg Institute University of London, London, 1993.

- Georr, K., **Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes**, Beyrouth, 1948.
- Gutas, Dimitri, **Aspects of literary Form and Genre**, in **Glosses and Commentaries on aristotelian logical texts, the syriac, arabic and medieval latin traditions**, pp.29-76, the Warburg Institute University of London, London, 1993.
- Madkour, I., **L'Organon d'Aristote dans le monde arabe ses traductions, son étude et ses applications**, préface de Simon Van den Berg, Vrin, Paris, 1969.
- Massignon, L., **Notes sommaires sur la formation des noms abstraits en arabe et l'influence des modèles grecs** (1934), Opera minora, Paris, P.U.F, 3 t, 1969, pp. 537-540.
- Rosenthal, Ph. D., **Averroès' Middle Commentary on Aristotle's Analytica Priora et Posteriora, in Islamic philosophy**, Vol. 68, **Ibn Rushd texts and Studies** VII, Collected and reprinted by Fuat Sezgin, Institute for the History of arabic-Islamic science at the Johann Wolfgang Goethe University Frankfurt am Main, 1999.
- Thillet, P., **La formation du vocabulaire philosophique arabe**, in Jacquart D.dir., **La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe**, Turnhout, Brepols, 1994, p.45-47. (Voir aussi Le Discours philosophique pp.1121-1122).
- _____, **Réflexions sur les traductions doubles, in Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque**, pp.249-263, Actes du Colloque de la SIHSPAI,Paris, 31 mars -3 avril 1993, édité par Ahmed Hasnawi, Abdelali Elamrani-Jamel et Maroun Aouad, préface de Roshdi Rashed, IMA, Peeters, Paris, 1997.

د- دراسات أرسطية متنوعة:

- -Barnes, J., **Philosophie et dialectique, dans Penser avec Aristote**, Etudes réunies sous la direction de M. A. Sinaceur, pp. 107-116, Erès, Paris, 1991.
- Bosley, R & Tweedale, M., **Aristotle and his medieval interpreters**, The University of Calgary Press Calgary, Alberta, Canada, 1991.
- Goldschmidt, V., **Temps physique et temps tragique chez Aristote**, Vrin, Paris, 1982.
- Jaeger, W., **Aristote fondements pour une histoire de son évolution**, traduit et présenté par Olivier Sedeyn, Editions de l'Eclat, Paris, 1997.
- Jaulin, A & Cie, **La philosophie d'Aristote**, P.U.F, Paris, 2003.

- Lettinck, P., **Aristotle's Physics & its Reception in the Arabic world with an edition of the unpublished parts of Ibn Bàjja's Commentary on the Physics**, E.J.Brill, Leiden, 1994.
- Libera, (de) A., **La philosophie médiévale**, P.U.F, Paris, 1993.
- _____, **Penser au Moyen-âge**, Seuil, Paris, 1991.
- Makdisi, G., **The rise of Colleges, institutions of learning in Islam and the West**, Edinburgh University Press, 1981.
- Munk, S., **Mélanges de philosophie juive et arabe**, Vrin, Paris, 1988.
- Ross, D., **Aristote**, traduit par Jean Samuel, Publications Gramma, Malaysia, 1971. George Grote, **Aristotle**, Volume 1& 2, Thoemmes press, London, 1999.

هـ- دراسات حول ابن رشد:

- Aouad, M., **La valeur épistémologique du témoignage selon Averroès, dans Averroès et l'averroïsme**, un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue, Actes du colloque international organisé à Lyon, les 4 et 5 Octobre 1999, actes réunis et édités par André Bazzana, Nicole Bériou et Pierre Guichard, presses universitaires de Lyon, 2005.
- ______, **Définition du concept de loué selon le point de vue immédiat dans la Rhétorique du Shifa'**, dans Orientalia Lavaniensia analecta, " **Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque**", pp. 409- 451, édité par A. Hasnawi, A.Elamrani-Jamal et M. Aouad.
- Bauloye, L., **La question de l'essence, Averroès et Thomas d'Aquin, commentateurs d'Aristote, Métaphysique Z1**, (cet ouvrage comporte une traduction française de livre Z1), Louvain-la- Neuve, Editions Peeters, 1997.
- Bonadeo, Cecilia Marteni., **Averroès on the Causality of the First Principle: a Model in Reading, Metaphysics' Lambda 7, 1072b4-16, pp. 425-437,** dans **Miscellanea Mediaevalia 33, Wissen über Grenzen Arabisches wissen und lateinsches Mittelalter**, Herausgegeben von Andreas Speer und Lydia Wegener, Berlin-New York, 2006.
- -Butterworth, Charles E., **Comment Averroès lit les Topiques d'Aristote?** Dans **Penser avec Aristote**, Etudes réunies sous la direction de M. A. Sinaceur, pp. 701-724, Erès, Paris, 1991.
- ______, **Averroes and the opinions common to all philosophical investigations orwhatno one can ignore, dans Averroès and the Aristotelian heritage**, pp. 11-21, edited by Carmela Baffioni, Guida, Napoli, 2004.

- ______, **A propos du traité al-Darùrî fî l-mantiq d'Averroès et les termes Tasdîq et Tasawwur qui y sont développés,** dans **Averroes and the Aristotelian Tradition, Sources, Constitution and reception of the philosophy of Ibn Rushd**, pp. 163- 171, proceedings of the FourthSymposiumAverroicum, Cologne, 1996, edited by Gerhard Endress and Jan A. Aertsen,Brill, Leiden, 1999.
- ______, Résumé critique de thèse d'Angelika Neuwirth, **'Abd al-Latif al-Bagdadi's bearbeitung von Buch Lambda der aristotelischen Metaphysik,** dans **Journal Asiatique**, périodique trimestriel publié par la Société asiatique avec le concours du CNRS, Tome CCLXVIII, pp. 198-199, Paris, 1980.
- Elamrani-Jamal. A, **La démonstration du signe (burhàn al-dalîl) selon Ibn Rušd (Averroès)** dans **Oriens-Occidens: sciences mathématiques et philosophies**, 2000, vol. 3, p41-61.
- ______, **Averroès, le commentateur d'Aristote?**, dans **Penser avec Aristote**, Etudes réunies sous la direction de M. A. Sinaceur, pp. 643-651, Erès, Paris, 1991.
- ______, **Logique et grammaire, dans Penser avec Aristote**, Etudes réunies sous la direction de M. A. Sinaceur, pp. 812-817, Erès, Paris, 1991.
- ______, **La proposition assertorique (De inesse) selon Averroès**, dans **Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès**, pp. 249-267,Textes édités par Philippe Büttgen, Stéphane Diebler et Marwan Rashed, Presses de l'Ecole normale supérieure, Paris, 1999.
- ______, **Verbe, copule, nom dérivé (fi'l, kalima, ism muštaqq) dans les commentaires arabes du Peri Hermeneias d'Aristote** (avec un texte inédit d'Ibn Rušd), dans **Studies in the History of Arabic Grammar II**, Edited by Kees Versteegh and Michael G. Carter. John Benjamin publishing Company, Amesterdam/ Philadelphia, 1990.
- Harvey, S., **Averroes' use of examples in his Middle Commentary on the Prior Analytics, and some remarks on his role as commentator,** dans **Arabic sciences and philosophy**; historical journal, Vol. 7, pp. 91-109, N 1, USA, 1997.
- Hasnawi. A, **La structure du corpus logique dans l'Abrégé de la logique d'Averroès**, dans **Averroès and the Aristotelian heritage**, pp. 51-62, edited by Carmela Baffioni, Guida, Napoli, 2004.
- Hissette, Roland, **Les éditions anciennes de la traduction par Guillaume De Luna du Commentaire moyen d'Averroès au De Interpretatione**, dans **Aristotelisches erbe im arabich-Lateinischen**

mittelalter, Übersetzungen, Kommentare, Interpretationen, pp.161-174, Berlin, 1986.

- Hoffmann, R., **La puissance argumentative de la logique spéciale dans la métaphysique d'Ibn Rushd,** dans **Penser avec Aristote**, Etudes réunies sous la direction de M. A. Sinaceur, pp. 667-675, Erès, Paris, 1991.
- Hugonnard-Roche, H., **Averroès et la tradition des Seconds Analytiques**, dans**Averroes and the Aristotelian Tradition, Sources, Constitution and reception of the philosophy of Ibn Rushd**, pp. 172-187, proceedings of the FourthSymposiumAverroicum, Cologne, 1996, edited by Gerhard Endress and Jan A. Aertsen,Brill, Leiden, 1999.
- Jolivet, Jean., **Classification des sciences**, pp. 255-270, in **Histoire des sciences arabes, Technologie, alchimie et sciences de la vie**, T.3, sous la direction de Roshdi Rashed avec la collaboration de Régis Morelon, Editions du Seuil, Paris, 1997.
- _____, **Ibn Rushd critique Ibn Sînà ou le retour à Aristote**, dans**Averroes and the Aristotelian Tradition, Sources, Constitution and reception of the philosophy of Ibn Rushd**, pp. 73- 80, proceedings of the FourthSymposiumAverroicum, Cologne, 1996, edited by Gerhard Endress and Jan A. Aertsen,Brill, Leiden, 1999.
- Renan, E., **Averroès et l'Averroïsme**, préface d'Alain de Libera, Maisonneuve & Larose, France, 1997.
- Urvoy, D., **Averroès les ambitions d'un intellectuel musulman**, Flammarion, Paris, 1998.

و- أطروحات حول ابن رشد:

- Benchehida, Abdelkader, **Contribution à l'étude de la noétique aristotélicienne chez Ibn Rochd (Averroès): intellection et conjonction à travers l'épitomé du "De Anima" et le traité de la possibilité de la conjonction**. Etude suivie de traductions et notes [Texte imprimé] par Abdelkader Benchehida. Thèse du doctorat 3e cycle, soutenue à la Sorbonne sous la direction de Roger Arnaldez, le 2 Juillet, 1971.
- Elsakhawi, N. A,**Etude du livre Zây (dzêta) de la Métaphysique d'Aristote dans sa version arabe et son commentaire par Averroès**, thèse de Doctorat présentée à l'Université de Paris I, Panthéon Sorbonne, par M. Ahmed Nabil Elsakhawi, sous la direction de M. le Prof., Pierre Thillet, Décembre, 1994.

- Fetheddine, Abdelatif, **Le statut de la logique dans le corpus d'Averroès. Essai sur sa méthode dans la jurisprudence et la science**, sous la direction de Georges Labica, 1995.
- Ghanouchi, Abdelmajid, **La démonstration des dogmes religieux selon Averroès**, thèse du doctorat 3e cycle, soutenue à la Sorbonne en 1967.
- Ismaïl Abdou, M.M., **Les bases de la certitude chez Averroès**, Tome I et II, thèse présentée devant l'Université Paris I, le 12 Juin 1973, Service de reproduction des thèses, Université de Lille III, 1973.
- Merzoug, Omar, **La notion d'Être dans la Métaphysique d'Aristote et dans le Commentaire d'Averroès**, thèse du doctorat de troisième cycle, sous la direction de Monsieur le professeur Pierre Aubenque, (sans date).
- Valérie Cordonier, **Les formes de l'auctoritas; Lieux d'émergences d'un "averroïsme théologique" dans la lecture thomasienne de Maïmonide, d'Averroès et d'Avicenne sur la science du premier moteur**, 2. Vol., thèse du doctorat, présentée et soutenue publiquement par Valérie Cordonier, le 28 Janvier 2006 à l'Université Paris IV, sous la direction M. le Prof. Ruedi Imbach.

فهرس الموضوعات

قراءة جديدة
لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا

ينظر العمل المُقدّم في الورقات التّالية في مسألة فلسفية لم تحظ، في مجال الدراسات الرشدية العربية المعاصرة، بالقدر الذي ينبغي أن يُنظر فيها. غير أنّ المسألة وإن كانت تنطلق من المتن الرشدي فإنّها تنفتح على الفلسفة اليونانية في وجهها الأرسطي تحديدا. ولكن ما هو الموضوع الذي يتعرّض له العمل بالفحص؟ إنّه علاقة المنطق بالميتافيزيقا عند ابن رشد.

يبدو الموضوع منذ الوهلة الأولى شاسعا ومترامي الأطراف. ويُمكن ردّ سبب الترامي إلى السجّل الاصطلاحي للفظتيْ ما بعد الطبيعة والمنطق. من ذلك أنّ المصطلح الأوّل يُخفي عدّة تسميّات أخرى من قبيل العلم الأوّل، والصناعة العامّة، والحكمة المطلقة، والفلسفة الأولى، والعلم الإلهي، وعلم الجوهر، وعلم الوجود بما هو موجود... وهذه المصطلحات وإن كانت تبدو في الظّاهر متماثلة من جهة المعنى إلاّ أنّه يصعب في الحقيقة اعتبارها متماهية تماهيا مطلقا، وذلك بالنظر إلى اختلاف استخداماتها السياقيّة في تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد.

ينسحب الأمر كذلك على مصطلح المنطق فهو "لفظة عائمة" عند كلّ من أرسطو وشارحه الأكبر، إذ لا يُقصد به، وهذا على الأقلّ في التقليد العربي للمنطق الأرسطي، علما محدّدا وإنّما م
المنطقية الثمانية التّي تُشكّل ما يُعرف اليوم بالأرغا









الاردن - اربد - شارع الجامعة تلفون: ٧٢٧٢٢٧٢ ٢ ٩٦٢+ / فاكس: ٧٢٦٩٩٠٩ ٢ ٩٦٢+ / الرمز البريدي: (٢١١١٠)
البريد الإلكتروني: almalktob@yahoo.com / الموقع الإلكتروني: www.almalkotob.com